الفوائد الأصولية

لإمام أئمة التحقيق والاجتهاد، أستاذ الفقهاء والمجتهدين
المجتهد المجدّد والشيخ الأعظم

مرتضى الأنصاري «قدس سره»
(١٢١٤-١٢٨١ هـ)

تقديم، تحقيق، تعليق

حسن المراغي
«غفارپور»

الفوائد الاصولية

لامام ائمة التحقيق و الاجتهاد، استاذ الفقهاء والمجتهدين
المجتهد المجدّد و الشيخ الاعظم

مرتضى الانصارى «قدس سرّه»

(١٢١٤-١٢٨١ هـ)

تقديم، تحقيق، تعليق

حسن المراغى

«غفارپور»

الانصاری مرتضی بن محمد امین ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق
الفوائد الاصولیة/مرتضی الانصاری؛ تقدیم، تحقیق، تعلیق حسن
المراغی "غفارپور". -- تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۴.
۷۷۲ ص.
ISBN 969-94215-0-5
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
پشت جلد لاتینی شده: al-Fawaid al-usuliyah.
۱- اصول فقه شیعه.الف.غفارپور مراغی، حسن، محقق و
مقدمه نویس. ب. عنوان.
۹ ف ۸ الف / ۱۵۹ BP ۲۹۷/۳۱۲
۱۳۸۴
کتابخانه ملی ایران ۸۴-۲۶۴۱۹م

هویت الکتاب

■ اسم الکتاب : الفوائد الاصولیة
■ المؤلف : الشیخ الاعظم مرتضی الانصاری
■ المحقق : حسن المراغی(غفارپور)
■ موسسة النشر : شمس تبریزی:طهران - میدان انقلاب - اوّل آزادی پاساژ ایران-شماره ۵۲
تلفن ۶۶۴۲۳۵۰۹- ۳۳۹۱۹۲۷۸
■ سنة الطبع : ۱۳۸۴ ش - ۱۴۲۶ هـ - ۲۰۰۵م
■ الطبعة : الاولی
■ لیتوجرافی : البرز
■ الکمیة : ۲۲۰۰ عدد
■ المطعبة : ایران یکتا

بسم الله الرحمن الرحيم

اهداء التحقيق

اقدم هذا المجهود الضئيل الى صاحب الولاية الكبرى و الامامة العظمى

ابن عمّ رسول الله، باب مدينة علمه

جوهرة العدل، ميزان الحقّ، مدار القسط

ربانيّين الامة، ابى الائمة، الكتاب الناطق،

يعسوب الدين و هو اميرالمومنين على

عليه السلام روحى له الفداء

المحقق

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم و تحقيق

الحمدلله الذى بعث في الاميين رسولاً منهم: **يتلوا عليهم آياته و يزكّيهم و يعلّمهم الكتاب و الحكمة** و صلّى اللّه على اشرف برّيته و صفوته ابى القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين.

اما بعد: فيقول الفقير الى اللّه المحتاج الى ربّه الغنى حسن بن محمد بن غفار المراغي غفر الله لهم في الدارين، انّى اوان شروع دراسة كتاب **«معالم الدين»** كنت فى مدرسة مسجد الجامع بمراغة و قد بلغت الخامسة عشرة، كان استاذى المرحوم الشيخ اكبر الحسامى[1] ـ رحمه اللّه ـ بارزاً و متّخصصاً فى تدريس الفقه و الاصول فى دورة السطح و كان يكرر كثيراً ذكرى الشيخ الاعظم خلال درسه و يشير الى كتابيه **«الرسائل»** و **«المكاسب»** و اقواله و انظاره، و غرضه تحريض الطالب و تشديد شوقه الى كتب الشيخ الاعظم، ثم وصلت النوبةالى تدريس كتبه و استمر، و اذاً وجدنا استاذ المجتهدين بحراً موّاجاً ليس له ساحل و اوقعنا فى معرض امواج مهيبة و غرقنا فى بحر معالمه

---

١ ـ اعتقله نظام الطاغوت زمن النهضة (خرداد ١٣٤٢ ش) و توقف تدريسه شهراً فى مراغة و قام استاذنا الآخر المرحوم الشيخ محمد الامينى المراغى اعلم علماء المدينة على امره وجدّ فيه واخرجه من سجن الظلمة رحمهما الله رحمة واسعة.

القويمة و انظاره العميقة و تمت الدورة، و نحن قد كنا بقينا عاجزاً في علاج كثير من مشاكله الفقهية و الاصولية.

- اجل! عرفنا آنئذاك انه هو الشيخ الاعظم استاذ الفقهاء على الاطلاق، تحقيقاته و براهينه تثلج الصدر و تملوه يقيناً.

بعد انتقالي الى جامعة طهران و شروع دراسة القانون وجدت الدروس الجامعية سهلاً و ساذجاً فعزمت على تكميل دراستي الحوزوية في طهران في المنقول و المعقول و منها تجديد دراسة كتب الشيخ الاعظم، اشتدّ شوقه في نفسي و دفعني الى البحث عن مبادي واسسه العلمية و آثاره.

الخوض في فقهه و اصوله اضطرّني الى الفحص عن بقية اعماله و تقريرات دروسه في مكتبات طهران و عثرت على نسخ و مجاميع مخطوطة كثيرة في المكتبة المركزية في جامعة طهران - مكتبة ملك - مكتبة مجلس و استنسخت من بعضها لنفسي، و منها هذا الكتاب الذي بين يديك.

امّا تقديمنا فيشتمل على فصول:

الفصل الاوّل : حياة الشيخ الاعظم

الفصل الثاني : اساتذة الشيخ الاعظم

الفصل الثالث : تلامذة الشيخ الاعظم

الفصل الرابع : طلعته المباركة و من مكارمه و اخلاقه الفاضلة

الفصل الخامس: مختصر في دور الشيخ الاعظم في تجديد الفقه و الاصول

الفصل السادس: تراث الشيخ الاعظم

الفصل السابع: كتاب «الفوائد الاصولية»

الفصل الأوّل

حياة الشيخ الاعظم (قدس سرّه)[1]

هو علم العلم و منبع الفضيلة و التقوى، امام ائمة التحقيق على الاطلاق، استاذ الفقهاء و المجتهدين،من لم يبلغه من تقدم عليه و لايحوم حوله من تأخر عنه، انتهى اليه مرجعية الفتوى و علوم الشيعة فى القرن الثالث عشر، المجتهد المجدّد شيخ طائفة الامامية و شيخ مشايخنا، الشيخ الاعظم مرتضى بن الشيخ محمد امين بن الشيخ مرتضى بن الشيخ شمس الدين بن الشيخ محمد شريف بن الشيخ احمد بن الشيخ جمال الدين بن الشيخ حسن بن الشيخ يوسف بن الشيخ عبيد الله بن الشيخ قطب الدين محمد بن زيد بن ابى طالب

۱- اعتمدنا فى ترجمة االمصنف على مصادر منها: ۱ـ معارف الرجال: الشيخ محمد حرزالدين ۲ـ تكملة امل الآمل: السيد حسن الصدر ۳ـ المآثر و الآثار: محمد حسن اعتماد السلطنة ۴ـ روضات الجنات: محمد باقر الموسوى الخوانسارى ۵ـ الذريعة الى تصانيف الشيعة: الشيخ آغا بزرگ الطهرانى ـ ۶ـ الكرام البررة: له ايضاً ۷ ـ نقباء البشر: له ۸- مصفى المقال: له ۹- هدية الرازى: له ۱۰ـ قصص العلماء: الميرزا محمد التنكابنى ۱۱ـ مستدرک الوسائل: الميرزا حسين النورى الطبرسى ۱۲ـ الفوائد الرضوية: الشيخ عباس القمى ۱۳ـ ريحانة الادب: محمد على المدرس الخيابانى التبريزى ۱۴ـ علماء معاصرين: ملاعلى الواعظ الخيابانى ۱۵ـ مقدمة المكاسب السيد محمد كلانتر ـ ۱۶ـ مكارم الآثار: الميرزا محمد على المعلم الحبيب آبادى.

المعروف بالجابر الصغير بن عبد الرزاق بن السيد جميل بن جليل بن نذير بن جابر بن عبدالله الانصارى بن عمرو بن حزام بن ثعلبة بن حزام بن كعب بن غنم بن كعب بن سلمة العقبى بن زيد بن جشم بن خزرج بن عامر بن زيد بن نصر بن سلامة بن نصار بن مسلم بن رامل بن سالم بن مرّة بن مذكور العرب بن زيدان بن مصلح بن قيذار بن اسماعيل (ذبيح الله) بن ابراهيم عليه السلام.

هذا ما اثبت نسبه الشريف امين الواعظين الطهراني ـ الذى كان من اسرة المترجم له ـ فى الجزء الأول من كتاب «حدائق الادب در نوادر عرب» و اضاف انه وجد هذه المشيخة عند بعض بني اعمامه في دزفول.

و نحن نورد اقوال اصحاب التراجم فى نسبه و بعض اجداده، قال صاحب «مكارم الآثار»:

«و فى سلسلة نسب المصنف ـ كمامر ـ نظر لان بعض المترجمين ذكر لجابر بن عبدالله نسباً آخر كما في «ناسخ التواريخ»، و لقلة عدد الانساب بين المصنف و جابر بن عبدالله».(١)

و ذكر صاحب «معارف الرجال» فى نسب المصنف: «هو الشيخ مرتضى بن الشيخ محمد امين بن الشيخ مرتضى بن الشيخ شمس الدين بن احمد بن نورالدين بن محمد صادق الانصارى التسترى»(٢).

كماترى فيه اختلاف مع مامرّ من امين الوا عظين الطهرانى الذى اعتمد عليه اكثر المترجمين.

قالوا: ان نذير بن جابر بن عبدالله الانصارى كان مع قواد الاسلام زمن

١- مكارم الآثار: ٢/٤٨٩ و ٤٩٠ ٢- معارف الرجال: ٢/٣٩٩

فتح تستر و دخلها و بقي فيها مع عائلته و ولدين له، هما جليل و السيد جميل، كان الاخير رجلاً عابداً زاهداً و رئيس العشيرة، له اراض و جنّات كثيرة فيها و لقب «السيد» اطلق عليه لرياسته لالانتسابه الى هاشم.

اما عبدالرزاق بن السيد جميل كان اديباً و شاعراً نسب اليه:

و كم ساكت نال المنى بسكوته   و كم ناطق يجنى عليه لسانه

وابوطالب بن عبدالرزاق المعروف بالجابر الصغير كان وجيهاً في زمانه و مدفنه وقع خارج دزفول و صار مزاراً.

زيد بن ابي طالب كان زاهداً و قانعاً توفي في تستر و دفن فيها و كان ولده الشيخ قطب الدين محمد عارفاً و نسبت اليه كرامات و سكن في النجف و توفي فيها.

الشيخ عبيد الله بن الشيخ قطب الدين محمد عاش مائة و عشرين سنة و ولده الشيخ يوسف كان شجاعاً و عاش مائة و ثلاثين سنة.

امّا الشيخ حسن بن الشيخ يوسف كان بارزاً في المعقول و سكن في تستر و توفي و دفن فيها.

كان ابنه الشيخ جمال الدين من الزهاد و العباد الصالحين و له كتب منها: **«تاريخ تستر» «عين اليقين در معالم دين»، «نوادر عرب»** عاش سبعين عاماً.

الشيخ احمد بن الشيخ جمال الدين رئيس العشيرة له اولاد و هم: الشيخ حسين كان من علماء عصره ـ الشيخ محمد شريف كان في سلسلة نسب المصنف و كان شاعراً، له خط جميل كتب قرآناً بخطه كان في مكتبة ناصر

الدين شاه و له قصيدة في خروج اهل البيت من المدينة الى شهادتهم و مطلعها:

ذكر الطفوف و يوم عاشوراء		منعا جفونى لذّة الاغفاء

امّا ولده الشيخ شمس الدين كان طالباً سافر الى النجف و توفى فيها و دفن بوادى السلام.

كان اولاده: الشيخ احمد ـ الشيخ عبد الرضا ـ الشيخ مرتضى و كان الاخير فاضلاً و الف كتباً فى الفقه و هومن سلسلة نسب المترجم له، و من ابنائه: الشيخ محمد امين ـ الشيخ محمود ـ الشيخ احمد، و للاخير ولد يسمى الشيخ حسين كان استاذاً للشيخ الاعظم، و الشيخ محمد امين كان عالماً و عاملاً و مروجاً للدين توفى بمرض الطاعون سنة ١٢٤٨ هـ و دفن فى كاشفية با با يوسف خارج دزفول و بعده صار المحل مقبرة لهذه الاسرة.

امّا اولاد الشيخ محمد امين فكانوا: الشيخ مرتضى و هو اكبر هم ـ الشيخ منصور ـ الشيخ محمد صادق[١]، هذا مختصر فى ترجمة اجداد الشيخ الاعظم.

امّا الشيخ الاعظم «قدس سرّه»

ولد في دزفول عيد الغدير سنة ١٢١٤ هـ كان ابوه ـ كما مرّ ـ من العلماء العاملين، امّا والدته فهى بنت الشيخ يعقوب الانصارى و كانت عابدة

١ـ مكارم الآثار: ٢/٤٩٣ـ٤٩٠

تقية، مواظبة على القيام بجميع العبادات من الفرائض و النوافل، مكبّة على صلوة الليل و قيل انها بلغت من الورع و صلابة الايمان مقاماً خاصاً و لها بوادر فى حياتها و نقل بعض اهل النظر بادرتين لها و قال:

«الاولى: انهالمترضع هذا المولود المبارك طيلة ارضاعها له الاّ و هى متطهرة.

الثانية: انه كان للشيخ الاعظم اخ يسمى الشيخ منصور من اهل العلم و الفضيلة و كان فقير الحال ـ كما هى شيمة العلماء ـ كثير العيال فَرَقَّتْ عليه والدته فاخبرت ولدها الاكبر الشيخ الاعظم حين ان القت رئاسة الامامية مقاليدها اليه، و اصبح زعيماً مطلقاً فى الاصقاع الشيعية فدعته لمساعدته باكثر من الرواتب الجارية على روادّ العلم و طلابه التى كان يجريها عليهم الشيخ الاعظم حسب احتياجاتهم.

فقالت مخاطبة له: ان اخاك ضعيف الحال، كثير العيال وراتبه المقرر لايسدّ مصاريفه اليومية و انت بهذه الحالة و الاموال تحت تصرفك و تتمكن من اعطائه اكثر مما تعطى الآخرين.

فلما سمع الشيخ الاعظم مقالة امّه ناولها مفاتيح الغرفة التى فيها الاموال قائلاً لها بلهجة المؤمن الذى لم يخضع لمنطق العاطفة:

هاك يا امّاه! مفاتيح الغرفة و افتحيها و خذى من الدراهم البيض والدنانير الصفر ماشئت و ما يكفى ولدك الفقير على ان اكون انا فى حلّ و تتحملين انت تبعاته و مسئولياته.

يا امّاه! ان هذه الاموال التى ترينها مجتمعة عندى هى حقوق الفقراء و

ذوى الحاجات توزع عليهم على حد سواء فكلهم فيها سواسية كاسنان المشط لاتمييزبين احد و آخر.

يا امّاه! ان كان لك في الغد جواب عن الزيادة التى تأخذ فيها لولدك فاعملي ماشئت فان ورائك حساباً دقيقاً فماذا تصنعين؟

فزعت الوالدة من هذه الكلمات و سَرَتْ رعدة الخوف من اللّه ـ عزّو جلّ ـ في جميع اوصالها، و علمت ان لها يوماً عسيراً و حساباً دقيقاً لايشا به عالم المادة و الشهوات فرفضت المفاتيح و سلمتها الى ولدها و تابت الى اللّه ـ تبارک و تعالى ـ من تلك المبادرة التى لم تتدبر عواقبها في بداية الامر و تناست بؤس ولدها الفقيرو املاقه، اعتذرت منه».[1]

و امّا جدّه لابيه الشيخ يعقوب و عمه الشيخ حسين الانصارى كانا من العلماء، فنشأالشيخ الاعظم في تلك الاسرة و البيئة الاسلامية و بعد ختم القرآن و تعلم الكتابة و العلوم العربية اكبّ على العلوم العقلية و الكلام و اتقن كلّها و بلغ مرتبة سامية، و في العقد الثانى من عمره اخذ في دراسة الاصول و الفقه و حضر درس عمّه الشيخ حسين الانصارى و بعض علماء بلده، و كانت دراسة الشيخ الاعظم دراسة تعمق و تحقيق فيها.

بعد هذه المرحلة اراد تكميل دراسته و الوصول الى اسمى درجاته و هوالاجتهاد و يمكن تحقيقه مع الحضور في بحث اساطين العلم و الاجتهاد في حوزات علمية كبرى مثل النجف و كربلاء و اضطر الى المهاجرة، ذكر

١- وردت هذه القصة في مقدمة المكاسب دون ذكر مصدرها: صص ٢٦و ٢٥ طبعة النجف ١٣٩٢ هـ

اصحاب التراجم تفصيلها و ثمة اوردوا قصصاً فى اسفاره التى تختلف الروايات فيها و نحن نوردها عيناً لانها ذات اهمية كبيرة فى هذا المجال:

فی سنة ۱۲۳۲ ه قد بلغ الشيخ الاعظم ثمانية عشر سنة ثم عزم مع والده على زيارة الائمة عليهم السلام في العراق حتى وصلا كربلا و كانت الرياسة العلمية فيها للعلمين: السيد محمد المجاهد صاحب المناهل (المتوفى سنة ١٢٤٢ ه) و شريف العلماء المازندرانی (المتوفي سنة ١٢٤٦ ه) فورد مع والده مجلس درس السيد و كان حافلاً بالافاضل و جلس والد الشيخ الاعظم قريباً من السيد و هو آخر مجلس بمقتضى سنه و ادبه و رحّب السيد المجاهد بوالده، كان بحثه في جوانب حرمة صلوة الجمعة و وجوبها في عصر الغيبة، ثم ان الوجوب عيني او تخييرى، فجرى الكلام و طال البحث و المناقشة و قال السيد بالحرمة فاخذ الشيخ الاعظم الشاب يبحث فى الموضوع و اقام ادلة على القضية و اعجب الحاضرين فمال السيد المجاهد الى الوجوب، ثم شرع الشيخ الاعظم في نقد الادلة المذكورة و اقام ادلة اخرى على حرمة صلوة الجمعة فازداد تعجب السيد المجاهد و الحاضرين من كثرة علم الشيخ الاعظم و تدقيقه.

و نقلوا في رواية اخرى: ان الشيخ حسين الانصارى ـ عمّ الشيخ الاعظم ـ قال لوالده حين العزيمة انك بعد ملاقات السيد المجاهد ابلغ سلامی اليه، و هو بعد دخوله كربلا حضر في مجلس درس السيد و عمل بوصية اخيه، قال السيد المجاهد للشيخ محمد امين: سمعت ان اخاك الشيخ حسين يقيم صلوة الجمعة في دزفول؟ و كان الشيخ الاعظم فى آخر المجلس توجه نحو السيد و

قال: هل في وجوبها شكّ؟

فأفاد ثمانية عشر دليلاً على وجوبها و اعجب الحاضرين.

سأل السيد: من هذا؟ قال الشيخ محمد امين: هو ابني فرحّب السيد به.

قال السيد المجاهد لوالده: امض لشأنك بعد ما تقضي وَطَراً من زيارتك و دعه هنا يشتغل بطلب العلم و انا كفيل معيشته فانله مستقبلاً باهراً، لتفرّسه فيه النبوغ فامتثل امرالسيد و ابقى ولده في كربلاء فذهب الى شأنه.

ثم اشتغل الشيخ الاعظم بطلب العلم و حضر مجلس درس السيد المجاهد و شريف العلماء الى اربع سنين حتى محاصرة كربلا من قبل داود پاشا العثماني سنة ۱۲۴۱ هـ فخرج اهل العلم و جملة من المجاورين الى الكاظميّة و معهم المترجم له، و منها مع عدّة من الزوّار الدزفوليين عاد الى موطنه واقام هناك ما يقرب من سنين ثم رجع الى كربلاء و حضر درس شريف العلماء.

بعد سنة هاجر الشيخ الاعظم الى النجف و حضر درس الشيخ موسى كاشف الغطاء حدود سنتين فوجده فقهياً بصيراً بقوانين الفقه و عالماً بمبانيه، ثم غادر النجف و عاد الى دزفول.

بعد مدة اراد الشيخ الاعظم زيارة الامام رضا ـ عليه السلام ـ و الاستفادة من محضر علماء ايران و الاجتماع معهم و منعه والدته و بعد اصرار الشيخ اتفقا على ايكال الامر الى الاستخارة، و استخار الشيخ الاعظم و فتح القرآن المجيد و قرأ الآية المباركة:

«.. وَ لا تَخافي وَلا تحزني انّا رادُّوهُ اليک و جاعِلوه من المُرسَلين»[١]

و قيل اراد السفر مع اخيه الشيخ منصور و هكذا استخار اللّه و فتح كتابه اذاً بالآية المباركة:

«قال سَنَشُدُّ عَضُدَک بِاَخيک و...»[٢] فخرجا و دخلا مدينة بروجرد و كان رئيس المدرسة العلمية فيها الشيخ اسد اللّه البروجردي الشهير بحجة الاسلام، بعد ملاقات الشيخ دارالترحيب بينهما، قال بعض اصحاب التراجم - وانفرد به -: «لم يقف الشيخ البروجردي على مدى علمية الشيخ الانصاري و لم يكن على معرفة سابقة به فطلب من الشيخ الاعظم بقائه في بروجرد ليكون مدرساً لولده في مدرسته فاحس الشيخ بذلك فقال لاخيه: اين كتاباتک في دروسک التي القيتها عليک في الطريق هاتها فجاء بها في ساعته و قدمها للشيخ البروجردي فندم عمّا قاله و طالعها فاطلع على مدى مقام الشيخ الاعظم العلمي و اعتذر ثم اخذهما الى داره و بقيا عنده ثلاثين يوماً معززين و مكرّمين»[٣]

قال صاحب «المآثر و الآثار» انه استفاد من درس الشيخ البروجردي، لكن البعض الآخر انكره.[٤]

ثم غادرا بروجرد و دخلا اصفهان و استقرا فيها حين زعامة السيد محمد باقر الشفتي الشهير بحجة الاسلام الرشتي و كان رئيس المدرسة العلمية.

١- القصص: ٧. ٢- القصص :٣٥.

٣- السيد محمد كلانتر: مقدمة المكاسب: ص ٤٢.

٤- المآثر و الآثار: ص ١٨٩ اعتماد السلطنة.

قالوا: كان مجلس درس السيد دائراً و البحث يدور حول مسألة غامضة!!

وكثر في جوانبها البحث و المحادثة و الشيخ الاعظم كان حاضراً في مجلس الدرس لم يقدر احد على الجواب و حلّها، فالتفت الشيخ الاعظم الى احدمن التلامذة كان في جنبه و قال له: هذا جواب السيد و حلّ المسألة به، بعد يوم قدّم التلميذ جواب المسألة الى السيد الرشتى فتعجب منه و استعلم من مصدره و قال من اين لك هذا الجواب؟

حيث كان يعرف اهلية تلميذه و مرتبة علمه و يعلم ان الجواب ليس في وسعه، بعد اصرار السيد اعترف التلميذ بانه من افادات الشيخ الاعظم فامر السيد احد اصحابه بالفحص عنه و وجد شيخ الاعظم في مستقره و اخبره بالسيد، اراد السيد ملاقات الشيخ الاعظم لكنه سبق السيد فالتقيا في الزقاق و بعد التعانق و الترحيب، اكرم السيد الشيخ الاعظم و اخاه و بقيا في داره و ضيافته شهراً و ايام الاقامة جرى البحث و التحقيق حول المسائل الاصولية والفقهية بينهما فعرف السيد مدى علميته و نبوغه و كثرة احاطته و اصرّفي بقائه في اصفهان، اجابه: لنا دويرة في دزفول لابدلنا من الرجوع ان الوالدة بالانتظار و لواردنا البقاء في ايران لاخترنا اصفهان.

فخرج الشيخ الاعظم و اخوه منها قاصدين كاشان فحلاً في مدرسة علمية ثم ذهب الشيخ الاعظم الى مدرسة المولى احمد النراقي (ره) و عرف نفسه و رحبه النراقي و اكرمه، و كان النراقي يبحث عن مسائل فقهية و الشيخ الاعظم يصغي الى درسه فوجده بحراً زاخراً و فقيهاً جامعاً لعلوم شتى و دارالبحث و النقاش بينهما و اختاره الشيخ الاعظم بعد السيد المجاهد و شريف العلماء

استاذاً لنفسه لاعلميته و للاستفادة من علومه الجمّة و بقي في مدينة كاشان اربعة اعوام مستفيداً منه، كذا عرف المولى النراقي مقام علمية الشيخ الاعظم و مرتبته في العلوم و تحقيق المسائل و غور فهمه و قوته في اقامة الحجة و البرهان عليها و قال ـ ره ـ في حقه: «لقيت في اسفاري الى الاقطار ـ خصوصاً في سفري الى مجاهدة بني الاصفر ـ خمسين عالماً و مجتهداً لم يكن احدهم مثل الشيخ المرتضى»(۱).

بعد تكميل دراسته العليا والعروج الى ذروة العلم و الاجتهاد اراد مغادرة كاشان و استجاز من استاذه فاجازه المولى النراقي في الرواية و الاجتهاد كما نقل نصّها في كتب التراجم، فبلغ الشيخ الاعظم مرتبة الاجتهاد.

ثم خرج مع اخيه من كاشان قاصدين محافظة خراسان لزيارة الامام الرضا ـ عليه السلام ـ دخلا المشهد و اقاما بها اشهراً ـ او اربعة اشهر على قول ـ لم يسجل خبر من ايام اقامة الشيخ الاعظم في كتب التراجم.

مهما يكن من شيئي بعد الزيارة قصدا دزفول فدخلا طهران زمن السلطان محمدشاه القاجاري و بقيا اياماً فخرجا طرف اصفهان ـ و كذلك لايفوتنا التنبيه على ان اصحاب التراجم لم يذكروا شيئاً في ورود الشيخ الاعظم لمدينة قم و نظن انه دخل مع اخيه فيها لمعرفة هذه المدينة و مركز العلم و الدراسة و علمائها الاعلام.

نقل بعضهم انه عاد الى اصفهان و اقام بها خمسة و عشرين يوماً ايام رياسة السيد محمد باقر الرشتي صاحب «مطالع الانوار» و الشيخ محمد

۱- معارف الرجال:۲/۲۰۱.

ابراهيم الكلباسي صاحب «الاشارات» و ان الكلباسي الحّ عليه بالاقامة فيها فاجابه بان لي ضالّة في العراق فان لم اظفربها رجعت الى بلدكم هذا و كانت ضالته تحصيل الاجتهاد.

وحدث بعض زملائنا الرشتي انه حضر على السيد محمد باقر و طلب الاجازة منه و امتنع الرشتي لعدم احاطته على علم الرجال بعد الامتحان، ثم خرج منها و بعد مدة عاد اليها لذلك و لم يذكر الراوي انه اجازه بعد رجوعه‌ام لا؟!

بعد الخروج عن اصفهان عاد الى دزفول اطلع اهلها و استقبلوه و صار الشيخ الاعظم زعيم الحوزة العلمية و رئيساً دينياً و اشتغل بالتدريس و التحقيق و التأليف و علاج مشاكل الناس خمس سنين.

ثم قصد المهاجرة الى العراق سنة ١٢٤٩هـ[١] للبحث و التحقيق و منعوه اهالي دزفول فخرج مختفياً الى تستر و اطلع مواطنوه فعزمواعلى انصرافه و اصرّوافيه لكنه ابى فخرج منها، اتفق اصحاب الرجال انه دخل النجف سنة ١٢٤٩ هـوكان رياسة الحوزة العلمية آنئذاك للعلمين الفقيهين: **الشيخ علي كاشف الغطاء** و **الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر** و كان ابرزهما في المرجعية هو الشيخ علي فحضر درس الاخير الى ان توفي الشيخ علي سنة ١٢٥٣ هـفي الحائر الحسيني ـ عليه السلام ـ.

ونلاحظ على هذا القول ـ كما سيجيي في ترجمة الشيخ علي ـ انه خرج

---

١ ـ معارف الرجال: ٢/٤٠٢ـ مكارم الآثار: ٢/٤٩٥.

من النجف سنة ۱۲۴۷ ه[1] هارباً من الوبا و ترک تدریسه و الشيخ الاعظم دخل النجف سنة ۱۲۴۹ هـ و ماكان للشيخ على مجلس درس فى هذه السنة فى النجف، من المحتمل عزيمة الشيخ الاعظم الى كربلا و حضوره فى مجلس درسه.

على ايحال، بعد فوت الشيخ على بزغ نجم الشيخ الاعظم و بلغ قمّة التحقيق والاجتهاد فى علوم الشيعة، اما بعد ان مرض صاحب الجواهر (فى مرضه الاخير) اجتمعت العلماء فى دار **الشيخ محمدحسن النجفى** و انتخبوا لجنة تحت نظره لتعيين زعيم المرجعية من بعده لكن الشيخ الاعظم لم يحضر فيها فلم يره صاحب الجواهر بينهم و احضره و قربه و خاطب الجمهور و قال:

«هذا مرجعكم من بعدى ثم خاطب الشيخ الاعظم و قال: قلل من احتياطاتك يا شيخ فان الشريعة سمحة سهلة» لان الشيخ الاعظم كان كثير الاحتياط فى المسائل الشرعية.

امّا بعد فوت صاحب الجواهر (ره) قال الشيخ الاعظم: لست اهلاً للتقليد و تقليد الاعلم فى نظرى واجب و من زملائنا فى درس شريف العلماء كان **محمد سعيد العلماء** و هو كان ادّق منى فى فهم المسائل الاصولية و الفقهية و حاز مرتبة الاجتهاد، و بعد اصرار القوم لم يقبل الشيخ الاعظم المرجعية و اضطر الى مراسلة محمد سعيد العلماء و كتبه:

«قد علمت نبأ وفاة الشيخ صاحب الجواهر فاصبحت الطائفة فى حيرة من امر التقليد و قد راجعنى فيه فابيت حيث ارى وجوب تقليد الاعلم و اعتقد

۱- معارف الرجال: ۱/۲۹۶.

فيك حسب معلوماتي عنك حين كنت تحضر معنا بحث الاستاذ شريف العلماء انك الاعلم فالواجب على الطائفة تقليدك.»

فاجاب سعيد العلماء:

«اجل، الامركما تفضلتم و ذكرتم وكنت اعلم و ادقّ حينما كنت هناك و مشغولاً بالدراسات. لكن هناك شيئي ميزك عني: و هواستمرارك في الاشتغال و البحث و التدريس و التاليف و التصنيف و تركي البحوث و الدروس لاشتغالي بمهامّ الامور من حلّ القضايا و فصلها فانت اعلم مني فالواجب على الطائفة تقليدك و تسلمك امور الزعامة و المرجعية».[١] و صار الشيخ الاعظم زعيماً دينياً و انتهت اليه رياسة الامامية على الاطلاق و اطبقت الشيعة على تقليده في شرق الارض و غربها الاّ نادراً.

فاشتغل بالزعامة و التدريس و تربية التلامذة و افاضة علومه و التأليف و التصنيف و بالغ فيها و لكثرة تحقيقه و تعميقه في المسائل العلمية و تأسيساته اجتمعت عليه طائفه كبيرة من العلماء و المجتهدين و استمر نشاطه العلمي و الثقافي والديني الى سنة ١٢٨١ هـ و فيها مرض و ابتلى بالاسهال و اشتد مرضه و طويت راية العلم و التحقيق و عطل معهده العلمي و بقي في داره في النجف الاشرف في محلة الحويش فتوفي ـ قدس سرّه ـ فيها في منتصف ليلة السبت الثامن عشر من جمادى الثانية و وفا ربّه و انتشر خبره في مدينة النجف و اجتمع اهلها على اختلاف طبقاتهم، و قد سرى بين الناس الحزن و البكاء و قال بعض المترجمين له:

١- الكرام البررة: ٣١٣/١ و ٥٩٩/٢ للشيخ آغا بزرگ الطهراني.

و غسل على ساحل بحر النجف غربى البلد نصبت له خيمة هناك و هى اوّل خيمة رايناها نصبت فى هذا الشأن و هاج الناس بجميع طبقاتهم من كل جانب و مكان لتشييع جثمانه حتى اتصل السواد من سور النجف الى ساحل البحر و لم يكن له (قده) قرابة وجيه فى البلد سوى تقاه و علمه الجمّ الذى كان يضيئى لمثل هذا فليعمل العاملون و كان عقبه بنتين لاولدله.

و دفن يوم السبت فى دكة الحجرة التى دفن بها **الشيخ حسين نجف** و **الشيخ محسن خنفر العفكاوى** على يسار الداخل الى الصحن من الباب القبلى المعروفة بباب السوق الصغير ورثته الشعراء و اهل الفضل ورثاه و ارخ عام وفاته بعض من حاز مرتبتى الفضيلة و الادب بقوله:

رعاك الهدى ايها المرتضي و قل بانى اقول رعاك
اقمت على باب صنوالنبىء و جبرئل قد خط فيه ثراك
فاصحبت باباً لعلم الوصى و هل باب علم الوصى سواك
طوى الشرع من يوم تاريخه «حوى الدين قبرك اذ قدحواك»[1]

و قيلت فيه اشعار اخرى يطول ذكرها.

١- معارف الرجال: ٢/٢٠٤

الفصل الثاني

اساتذة الشيخ الاعظم

۱ـ الشيخ حسين الانصاری

هو الشیخ حسین بن مرتضی بن شمس الدین الدزفولی التستری الانصاری عمّ الشیخ الاعظم كان من اجلّاء علماء تستر و افاضلها فی عصره.

بعد دراسته الاولی فی وطنه هاجر الی كربلا و حضر درس **السید علی الطباطبائی** صاحب «**رياض المسائل**» ثم تتلمذ علی نجله **السید محمد المجاهد الكربلائی** و حاز مرتبة سامية فرجع الی مسقط رأسه و صار من المدرسین و یبدو من كتب التراجم انه كان یدرس دروس مرتبة السطح و اجتمع علیه طلاب وطنه و منهم ابن اخیه الشیخ الاعظم و قرأ علیه المقدمات و اولیات الفقه و الاصول. توفی الشیخ حسین الانصاری عام ۱۲۵۳ هـ

۲ـ السيد محمد المجاهد الكربلائی

هو السید محمد بن علی بن محمد علی الطباطبائی الكربلائی الشهیر بالمجاهد او صاحب «**المفاتيح**» و صاحب «**المناهل**» ولد سنة ۱۱۸۰ هـ فی كربلا كان اكبر انجال **السید علی الطباطبائی** (المتوفی سنة ۱۱۲۳ هـ) صاحب «**رياض المسائل**» و سبط **الآغا محمد باقر البهبهانی** المشهور

بالمجدد في زمن شوكة الاخباريين.

قال السيد محمد شفيع تلميذ السيد المجاهد في «الروضة البهية» في ترجمته: «سيدنا و استاذنا و شيخنا المعظم و ملاذنا المقدم آغا السيد محمد بن آغا السيد علي الطباطبائي سيد الاساتيد الذين ياتي ذكر هم و هو اكبر من اخيه آغا السيد محمد مهدى المتّقدم ذكره، قرءعلي والده اكثر ايام استفادته و قرء على بحر العلومالآتي ذكره و كان صهره على ابنته و تولد منها ثلاثة اولاد ذكوراً و اكبر هم الفاضل العامل الكامل ذوالصفات الحسنة آغا السيد حسين و كان فاضلاً عالماً مجتهداً بصيراً بالقواعد الاصولية خبيراً بطريقة علمائنا الامامية و سخياً غاية السخاوة و كان عند السيد الاستاذ اعزّ ساير اولاده و زوج بنت شيخ الملوك ابن السلطان فتحعلي شاه القاجارى في سفر الجهاد و بقي بعد والده مدة قليلة.

و ثانيهم السيد حسن المشهور في هذا الزمان بحاجى آقا.

و ثالثهم السيد جعفر مات بعد الوالد بقليل من الزمان في ليلة الزفاف في ايام الطاعون، و للسيد حسين المذكور ابن يقال له «آغا ميرزا زين العابدين» من ائمة الجماعة في القبة المباركة الحائرية فوق الرأس انه عالم فاضل ازهد، و لحاجى آقا المتقدم ذكره، ابن يقال له ميرزا على نقى (المتوفى في صفر سنة ١٢٨٩ هـ) و كان عالماً و فاضلاً مجتهداً بصيراً قاضياً مدرساً رئيساً في الحاير على مشرفه السلام و كان بيني و بينه مراودة و خلطة و مودّة ادام اللّه بقائه ـ حيث كان جاراً لنا في الحاير حين تشرفى بالزيارة... فوا اسفا على الاستاذ الشريف (يريد شريف العلماء) حيث انقطع نسله في الطاعون الاّ ان

اولاده الروحانيين كثيرون و السيد الاستاذ (يعني السيد محمد المجاهد) المذكور بعد هجوم الجماعة الوهابية على الحاير و على اهله و قتلهم اياهم جاء بديار العجم و توطن في اصفهان و حضرت مجلسه في اصفهان و لعمري انه كان احسن بياناً من كل احد و يبين المسائل الغامضة و المطالب الدقيقة باحسن بيان و يفهم درسه كل طالب و ان كان مبتدئاً و بعد فوت والده السيد على الطباطبائي ارتحل الى الحاير و كان مفتياً و حاكماً و قاضياً و رئيساً في الدين والدنيا و مرجعاً للعرب و العجم رياسة الامامية اليه في عصره و كان سلطان العصر فتحعلى شاه القاجارى في نهاية التلطف و الاعتناء به ويطيعه في كل الامور فلذا جمع العساكر و تهيأ للجهاد مع الجماعة الروسية بامرالسيد الاستاد لما استولي على ولاية المسلمين في بلاد دربند و قبة و گنجة و شيروان و غيرها من ولايات الاطراف و كتب المسلمون الى جناب السيد الاستاد احوالهم: و ان الكفار قد غلبوا علينا و امرونا بارسال الاطفال الى معلمهم لتعليم رسوم دينهم و شريعتهم و يجسرون بالنسبة الى القرآن و المساجد و ساير شعاير الاسلام، لذا امر بالجهاد و ذهب السيد الاستاد نفسه مع جمع كثير من العلماء و الطلاب و المتدينين و اتفق فوته في هذا السفر ـ و لعله في دارالسلطنة قزوين ـ همّاً و حزناً واسفاً لغلبة عسكر الروس على المسلمين و فتح لسان المنافقين و رجوع الضعفة الى المسلمين عن الاعتقاد بجنابه و عدم الاعتنا به من السلطان و اتباعه كما هو سجية آبائه ـ عليهم السلام ـ و نقل الى الكربلا المشرفة و له قبة معروفة رضي الله عنه و ارضاه.

و له كتب جيدة كثيرة في الفقه و الاصول منها: كتاب «المفاتيح في

الاصول» قريب من اربعين الف بيت اواكثر ـ وكتاب «**الوسائل في الاصول**» ايضاً ـ وكتاب «**المناهل**» في الفقه و هو كتاب حسن قريب من مأتى الف بيت او اكثر لم يكتب مثله جامع للادلة والاقوال و الفروع ـ وكتاب «**المصابيح**» في الفقه ـ وكتاب «**الاصلاح**» في الفقه مقصور على الفتاوى و الاشارة الى الخلاف، سمعت منه (ره): **ان مؤلفاتى قريب من سبعمائة الف بيت اواكثر**»[١]

قال صاحب **الفوائد الرضوية**: «رأيت كتاب مصابيحه بخطه (ره) و هو مشتمل على احكام الجهاد....».

و نقول ان السيد المجاهد ـ كمامرّ تتلّمذ على والده و السيد محمد مهدى بحر العلوم و برع فى الفقه و الاصول وكان فى كربلا حتى هجوم الجماعة الوهابية سنة ١٢١٦ هـ فدخلوا كربلا و ارتكبوا الفضائح و القبائح و القتل و الجرح و هدم الحائر الحسينى ـ عليه السلام ـ و قصة اعمالهم الشنيعة باسم الاسلام و التوحيد طويلة و مشهورة ثم هاجر السيد المجاهد الى ايران و بعد زيارة الامام الثامن عليه السلام عاد الى اصفهان و فى طريقه دخل قم و اضافه **الميرزا ابوالقاسم القمى** صاحب «القوانين المحكّمة» وكان شيخاً معمّراً.

اجتمع العلماء فى مجلس الضيافة و دارالبحث بينهم فى مسائل علمية، قال المحقق القمى للسيد المجاهد: غرضي من اقامة هذا المجلس و البحث العلمى اخذ رأيكم فى ان ملكة الاستنباط ـ مع شيخوختى ـ موجودة فينا ام

١ـ هذا اخر ما فى الروضة البهية نقلاً عن الفوائد الرضوية: صص ٨٢ و ٥٨١ للشيخ عباس القمي.

لا؟ اجاب السيد ان كانت هذه ملكة الاستنباط فيكم كما ارى، فليست لى و لمثلى ملكة الاستنباط»[1]

بعد مغادرة قم دخل اصفهان بقى فيها ثلاثة عشر عاماً اشتغل بالتدريس و التأليف الى ان جائه نعي والده عام ۱۲۳۲ﻫ في كربلا فرجع و صار زعيماً و مرجعاً فى العلم والدين و اشتهر.

طيلة حيات السيد المجاهد وقعت حوادث ثلاثة مهمّة:

احديها ـ هجوم الجماعة الوهابية على كربلا، كما مرت قصّته.

ثانيتها ـ قتل الميرزا محمد الاخبارى (۱۲۳۳-۱۱۷۸ ﻫ) قال فى معارف الرجال:

«... ثم ضايقه (يعنى الميرزا محمد الاخبارى) الناس فى ايران بالتهديد و التوعيد مع افتاء المفتى بقتله، فقدم العراق و اقام فى بلد الكرخ و صارت له المنزلة العظمى عند والى بغداد قيل هو داود باشا ثم اصبح الميرزا بوجوده امنع من عقاب الجو و لما نقل الوالى و جاء غيره دبروا قتله، و قد قصده من النجف ستة عشر رجلاً يريدون قتله يقدمهم رجل من اعيان بيوت النجف لايحسن ذكره و كان قاصداً بقتله التقرب الى اللّه تعالى و لما وصلوا الكرخ استمالوا المجاورين له بالمال ثم تسلّقوا عليه ليلاً و اضرموا عليه النارلارهابه لكى يخرج من غرفته و يقتلوه، قيل: و تقدم اليه رجل وجيه فصاح فى وجهه الميرزا الاخبارى و جُنَّ من وقته و دخل غرفته، ثم ثقبوا عليه سطح الغرفة و القوا فيها نفطاً و ناراً و خرج مرعوباً اليهم و قتلوه سنة

۱ - قصص العلماء: صص ۱۲۶-۱۲۵ محمد التنكابنى

١٢٣٣ هـ و استبيح جميع ما فى داره من الكتب....)[١]!!

و قال صاحب الروضات فى ترجمة الميرزا محمد الاخبارى:«... و كانه بقى بعد هذا نحواً من خمس عشرة سنة آخر الى آل الامر بسبب غروره الخارج عن حدّ الامر من الخطر و الضرر و السلامة من آفات الغير و مكافات الغرر الى مرحلة صدور الامربقتله - و هو فى مشهد الكاظمين عليهماالسلام - من مصدر الحكومة المطلقة فى تلك الايام و ذلك المقام المفترض الاكرام و هو قدوتنا الجليل الاوّاه الآقا سيد محمد الطباطبائى الكربلائى الآتى ذكره فقتل و هو فى درجة خمس و خمسين تقريباً بهجوم العامة عليه دفعة لاترتيباً و اخذكل منهم من قوده قسمة و نصيباً و كفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً....!![٢]»و قيل قتل فى هذه الواقعة ايضاً ولد الميرزا الاخبارى.

ثالثتها- وقوع الحرب بين ايران و الروس زمن السلطان فتحعلى شاه القاجارى عام ١٢٤١ هـ و صدور حكم الجهاد من السيد المجاهد و خروجه مع عدد من العلماء منهم:

المولى محمد جعفر الاستر آبادى - السيد نصر الله الاستر آبادى - السيد محمد تقى القزوينى - السيد عزيز الله طالش - المولى عبدالوهاب القزوينى - المولى احمد النراقى و نجله محمدالنراقى و الطلبة الى الجهاد، عزم السيد على الحرب مع عسكر السلطان و كان السيد المجاهد رئيس العلماء و قالوا: دخل قزوين و قد توضأ يوماً للصلوة فى حوض، اخذ الناس ماء

١- معارف الرجال: ٢/٣٣٦ - الفوائد الرضوية: ص ٥٥٥.

٢- روضات الجنات: ٧/١٢٩ محمد باقر الخوانسارى

الحوض في قوارير للتبرك حتى نضب ماء الحوض، و وقع الملاقات بين السيد و العلماء و بين السلطان فتحعلي شاه في زنجان و كان السيد المجاهد يجلس في طريق جيش ايران و يرشدهم و يقوى عزيمتهم على مقابلة جيش الروس و بعد مجاهدات كيثرة غلبت الروس و قيل فيه ما قيل... و مرض السيد حين الرجوع و توفى في قروين عام ١٢٤٢ هـ و نقل جثمانه الى كربلا [١]

تتلمذ على السيد المجاهد طول دراسته و تدريسه طائفة من العلماء اشهرهم الشيخ الاعظم الانصاري و كان هذا في سفره الاول الى العراق.

تركت السيد اعمالاً في الفقه و الاصول منها:

١ـ **مفاتيح الاصول**: الفه في اصفهان و هو يشتمل على مقالات في المسائل الاصولية و يبدو من اسلوب تدوين الكتاب ان المولف كان يكتبه بصورت مقالات مستقلة و ينتشرها و يفقد الكتاب بعض المباحث الاصلية، و جمع فيه اكثر اقوال الاصوليين من المذاهب المختلفة، و مع انه قليل التحقيق لكنه يعدّ اوّل عمل في علم الاصول المقارن في عالم الشيعة، و هو المطبوع.

٢ـ **الوسائل الى النجاة في علم الاصول.**

٣ـ **حجية الشهرة**

٤ـ **حجية المظّنة** و قيل ذهب فيها الى حجيّة الظن المطلق و هذا مذهب موهون.

٥ـ **الاستصحاب.**

---

١ - قصص العلماء: صص ١٢٨-١٢٩ - مكارم الآثار: ١١٦٠/٤ - رجال بامداد: ٢٨٤/٣ و ٢٨٥.

٦ـ جامع العبائر في الفقه اسلوبه كمفاتيح الاصول.
٧ـ المناهل فى الفقه، المطبوع.
٨ـ جامع المسائل فى مسائل شتّى في الفقه.
٩ـ الوسائل الى النجاة و هى رسالته العملية.
١٠ـ الجهادية.
١١ـ اصلاح العمل.
١٢ـ المصابيح فى الفقه.
١٣ـ الاغلاط المشهورة.

٣ـ الشيخ محمد شريف الحائرى المازندرانى

هو الشيخ المولى محمد شريف بن المولى حسن على الآملى المازندرانى الحائرى الشهير بشريف العلماء ولد في الحائر الحسيني و نشأبها من اعاظم العلماء فى عصره العالم المحقق و الاصولى القدير المدقق المدرس الاول في كربلا كان من روساء الدين و سدنة المذهب و ابطال العلم و عمد الشريعة و من الحجج الاثبات و شيوخ الاجتهاد.

تتلمذ على السيد على الطباطبائى صاحب «رياض المسائل» و ولده السيد محمد المجاهد الكربلائى تسع سنين و الميرزا ابوالقاسم الجيلانى القمى صاحب «القوانين المحكّمة» سنة واحدةً، ثم هاجر مع والده الى ايران لزيارة الامام الثامن ـ عليه السلام ـ و تحصيل الكتب و المكنة و لم يتمكن

منها شيئاً.

قال صاحب معارف الرجال: «... سمعنا ان المترجم له ارتحل الى اصفهان فاستقبله الجم الغفير من اهالي اصفهان و كان يومئذ فيها الشيخ محمد ابراهيم الكلباسي (المتوفى سنة ۱۲٦۲ هـ) و حصل له من الاقبال و الحفاوة من وجوهها شيئ عظيم و يروى ان سئله بعض العوام من الدهات عن جواز الربا بين الزوج و زوجته فافتى بحرمته فبلغ ذلك الشيخ الكلباسي و لما غادر اصفهان لم يشيعه احد من اهلها، اقول المحكى عن الشيخ في الفتيا ان صح فهو من خطأ غير المعصومين من المفتين، واعراض العامة عنه لايجدى شيئاً في توهينه، حيث ان السواد ينعق مع كل ناعق سيما بعد تلقين بعض الحاسدين بمقدمات لاينبغي ان ندون هنا».[1]

و نقل السيد حسن الصدر: «حدثني شيخنا الفقيه الشيخ محمدحسن آل يس و كان احد تلامذة شريف العلماء قال كان يدرسنا في علم الاصول في المدرسة المعروفة بحسن خان و كان يحضر منبره الف من المشتغلين و فيهم الماثات من العلماء الفاضلين و من تلامذته شيخنا العلامة الانصارى و هو منقح تلك التحقيقات الانيقة و كفى بذلك فخراً و فضلاً و كان بعض تلامذته كالفاضل الدربندى يفضله على جميع العلماء المتقدمين.

و بالجملة صرف عمره الشريف في تربية الفضلاء فلهذا كان قليل التصنيف و مصنفاته مع قلتها لم تخرج من السواد الى البياض، و قيل له في ذلك فاجاب بان تكليفي تربية الطالبين و تعليم المتعلمين و ما الفتموه و

۱- معارف الرجال: ۲۹۸/۲

صنفتموه فهو منى، و كان (ره) مع ذلك اعجوبة في الحفظ و الضبط و دقة النظر و سرعة الانتقال في المناظرات و طلاقة اللسان لم يباحث مع احد الاّ و قد غلب عليه و كان له يدطولى في علم الجدل. توفى في كربلا المشرفة في الطاعون الواقع في سنة ١٢٤٥ هـ و قبره الشريف قرب باب القبلة في زقاق مسدود و كان له ولد توفى ايضاً في تلك السنة و انقطع نسله الشريف ولكن اولاده الروحانيين كانوا كثيرين»[١]

و لشدّت رأفته و عنايته بتلاميذه و اهتمامه لهم في التدريس و التربية اتجه الطلاب و العلماء اليه من كل صوب و اجتمعوا عليه و حرص على تفهيم الدرس باساليب راقية و قيل كان يرفع تلاميذه الى اوج الاجتهاد بمدة قصيرة لغزارة علمه و حسن تدريسه، و المشهور انه كان لايفتر عن التدريس و المذاكرة ليلاً و نهاراً حتى في شهر رمضان الذى جرت العادة على التعطيل فيه و لذلك كان نتاجه العلمي قليلاً و لم يكن له في عالم التأليف ما يتناسب عظيم مكانته كما انه لم يخرج ما كتبه الى البياض.[٢]

ذكر الشيخ حرزالدين:«... حدثنا بعض المعاصرين ممن يعتمد على حديثه ان الشيخ [شريف العلماء] توفى و هو مقلّد يرجع اليه في الفتيا و الحقّ انه بارع في الاصول فحسب كما دل عليه الاثر و النقل و لاينكر انه تربى عليه العلماء العظام هذا، و لعلم الاصول عنده طريقة خاصة فلسفية اخذ بعض مواده منها يعرف ذلك المحيط بالعلمين و غير خفى ان ذلك بعيد الانتاج

١- تكملة امل الآمل مأخوذ من الفوائد الرضوية: صص ٥٤٠ و ٥٤١.

٢-الكرام البررة: ٢/٦٢٠

لمن اراد الفقاهة و استنباط الاحكام الشرعية، نعم علم الفلسفة و الاصول بهذا النحو بحدّ ذاتهما عظيمان جليلان جدّاً»[١]

و قيل كان اهتمامه لعلم الاصول و لهذا ذهب تلميذه السيد ابراهيم القزويني صاحب «ضوابط الاصول» الى النجف و حضر درس الشيخ على كاشف الغطاء في الفقه و اطلع عليه شريف العلماء و تكدرمنه و قالوا: ليس لك درس الفقه و هذا هو الاصل و علم الاصول مقدمته، قال شريف العلماء سأشرع درساً في الفقه غداً و قام بتدريس «بيع الفضولى» و اطال ثمانية اشهر و اجتهد فيه و بلغ غايةالقصوى.[٢]

ذكر صاحب قصص العلماء نوادر في تدريسه و تلاميذه و اخلاقه ليس هنا محل ذكرها.

للمترجم له تلاميذ كثيرة اشهرهم:

١ـ السيد ابراهيم القزويني (المتوفى سنة ١٢٦٦ ه) صاحب «ضوابط الاصول» و قيل هذا الكتاب من دروس استاذه و اشاراليه ناشر الكتاب في الصفحة الاولى و المؤلف في مقدمته.

٢ـ المولى آغا بن عابدبن رمضان الفاضل الدربندى (المتوفى سنة ١٢٨٦ ه) صاحب «خزائن الاصول» و «خزائن الاحكام» و «الجوهرة» و غيرها من اجلاء العلماء المشهورين كان كثير الاشكال و التنقيد على استاذه و قصته مشهورة. و هو في غضون «خزائن الاصول» يذكر اقوال استاذه تأييداً او تنقيداً.

١- معارف الرجال: ٢/٢٩٩ ٢- قصص العلماء: ص ١١٣

٣ـ **السيد محمد الشفيع الجابلقي** (المتوفى ١٢٨٠ ﻫ) صاحب «**الروضة البهية**» و «**مناهج الاحكام**» و «**القواعد الشريفية**» كتب ترجمة استاذه في الروضة، و كتاب «**القواعد الشريفية**» كما صرح في مقدمته ـ تقريرات دروس شريف العلماء و السيد محمد المجاهد الطباطبائي الكربلائي كما مرّبنا.

٤ـ **الشيخ الاعظم الانصاري** مرّ حضوره في درس شريف العلماء، ولكن مع شهرة استاذه قلّت اشارة الشيخ الاعظم الى اقوال و انظار استاذه في «**فرائد الاصول**» و «**فوائد الاصول**» و كتبه الفقهية جدّاً.

٥ـ **محمد سعيد العلماء** (المتوفى حدود سنة ١٢٧٠ ﻫ ـ) كان من اجلّاء تلاميذ شريف العلماء و مرّت قصة اعلميته من الشيخ الاعظم.

٦ـ **المولى اسماعيل اليزدي** (المتوفى ١٢٤٩ ﻫ) قالوا انه كان اجلّ و اعظم تلامذة شريف العلماء و رجح على استاذه في العلم والفقاهة و حلّ مقامه في التدريس و اقامة الجماعة و تصدى للمرجعية.

٧ـ **السيد حسين الترك الكوهكمري** (المتوفى سنة ١٢٩٩ ﻫ) من العلماء المشهورين.

٨ـ **المولى حسين الاردكاني** (١٢٣٥ ـ ١٣٠٢) المشهور بالفاضل الاردكاني من كبار العلماء و المدرسين في كربلاء له حوزة درس و قرأ عليه العلماء و كان الفاضل الاردكاني من تلامذة شريف العلماء و كتب دروسه في **بيع الفضولي**.

اتفق اصحاب التراجم على ان شريف العلماء لم يصنف كتاباً و كان هدفه

الاصلي التدريس و تربية العلماء و وفق فيه لكن نسب فى الذريعة رسالة «جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط» اليه و قال فى تعريفه:

«رسالة مبسوطة لشريف العلماء المولى محمد شريف بن المولى حسنعلى الآملى المازندراني الحائرى المتوفى بها بالطاعون فى (١٢٤٦ ﻫ) و دفن في داره، توجد نسخته عند شيخ الاسلام الزنجاني بزنجان».(١)

اختلفوا فى سنة وفاته ذهب الاكثر الى انه توفى عام ١٢٤٥ ﻫ بمرض الطاعون مع زوجته و ولده لكن صاحب الذريعة ذكر سنة فوته ١٢٤٦ ﻫ.

اورد السيد عبدالعزيز الطباطبائى فى تعليقاته على «الكرام البررة» ان احد تلاميذ صاحب الفصول كتب بخطه كتاب «مشارع الاحكام» لاستاذه و اثبت فيه تاريخ موت جماعة منها وفاة شريف العلماء فى ٢٤ ذى القعدة ١٢٤٦ ﻫ بالطاعون و قال: فى هذا اليوم توفى شريف العلماء و زوجته و بنته و ابنه و يهلك بالطاعون فى كل يوم بين الماتين و خمسين الى الثلاثمأة نفس و امّا بغداد فجرفها الطاعون عن آخرها»(٢)

٢ـ الشيخ موسى كاشف الغطاء

هو الشيخ موسى بن الشيخ جعفر النجفى صاحب «كشف الغطاء» ولد فى النجف سنة ١١٨٠ ﻫ و نشأ فى حجرابيه و قرء المقدمات على الشيخ اسدالله التسترى و حضر فى دروسه العالية على والده و برع و صار فقيهاً اصولياً مدّققاً.

---

١ - الذريعة: ٢٤٢/٥

٢ - الكرام البررة: تعليقات ٢/٢

و قيل: سئل عن والده الشيخ الاكبر من مرتبة علميته و افقه العلماء فاجاب قائلاً: انا و ولدى موسى و الشهيد الاوّل!![١] بعد فوت والده قام مقامه و نقل انه يحضر حدود الالف رجل بين عالم و فاضل في مجلس درسه و تدخل في السياسة و اصلح بين دولتين ايران و العثماني و اشتهر بالمصلح بين الدولتين.

هكذا حدثوا في نشاطه السياسية و الاجتماعية قصصاً منها تسجيل جميع ما في خزانة اميرالمومنين عليه السلام بخطه و حملها الى خزائن حكومة بغداد خوفاً عليها من غارات آل سعود الوهابيين و ارجاعها اليها بعداً.

كان الشيخ موسى اديباً و شاعراً وقف والده مكتبته الى اولاده نسلاً بعد نسل.

تتلمذ عليه كثير من العلماء منهم الشيخ الاعظم مدة قصيرة، و شريف العلماء و ميرفتاح الحسيني المراغي صاحب «العناوين في قواعد الفقه».

من آثاره: كتاب الصلوة لم يتم ـ منية الراغب في شرح بغية الطالب لوالده ـ الدماء الثلاثة. قال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في «العبقات العنبرية» انه توفى في النجف سنة ١٢۴۴ ﻫ قد قارب عمره الستين و دفن في مقبرة والده، ورثته الشعراء.

٥ـ المولى احمد النراقي

هو الشيخ احمد بن محمد مهدى بن ابى ذر النراقي الكاشاني فقيه اصولي

---

١ ـ معارف الرجال: ٣/٢٦ و ٢٧

و عالم بارع و مرجع الفتيا ولد في ١١٨٥ (١و١١٨٦) هـ في نراق كاشان و نشأبها.

كان والده محمد مهدى النراقى من الحكماء و الفقهاء البارزين صنف في كل علم.

و المترجم له قرأ المقدمات و السطوح على ابيه و هاجر الى العراق و حضر دروس الاعلام فى النجف على العالم الكبيرالسيد مهدى بحر العلوم و الشيخ جعفر كاشف الغطاء و في كربلا على آقا محمد باقر الوحيد البهبهانى و السيد مهدى الشهرستانى ثم عاد الى موطنه و انتهت اليه الرياسة الدينية و العلمية في نراق بعد فوت والده عام ١٢٠٩ هـ قام المولى النراقى على تأسيس المدرسة و التدريس و التأليف و اجتمع عليه الطلاب و العلماء لبراعته و تحقيقاته في العلوم الاسلامية و منهم الشيخ الاعظم الانصارى كما قلنا.

و يظهر من تأليفاته منها «عوائد الايام» و «مستند الشيعة» انه قائل بـ«ولاية عامة مطلقة للفقيه» لهذا كان له يدو تدخّل فى السلطة السياسية و عزل الولات في موطنه و قيل في زمن رياسته اخرج الحاكم من كاشان لظلمه، و عمله هذا اوجد كدورة في سلطان الوقت و هو فتحعلى شاه و احضره طهران لكنهما تسالما.

من الوقائع المهمة في زمانه وقوع الحرب بين ايران و الروس كما ذكرنا الحادثة في ترجمة حياة السيد محمد المجاهد الكربلائى، في تلك الحرب ذهب النراقي معه و عدد من العلماء و الطلاب الى الحرب سنة ١٢٤٢ هـ

بعد شيوع الوبا ابتلى به رحمه الله و مرض الى ان توفى ليلة الاحد في

ربيع الثاني سنة ١٢۴٥ ه و حمل جثمانه الى النجف فدفن مع والده خلف الحرم المطهر فى جانب الصحن الشريف.

اكبر اولاده كان المولى محمد النراقى قام مقام والده و صار زعيماً و رئيساً و هو صاحب: مشارق الاحكام.

للمولى احمد النراقى مصنفات شتّى فى العلوم المختلفة منها:

١ـ مستند الشيعة فى الفقه، المطبوع.

٢ـ عوائد الايام فى القواعد الفقهية، المطبوع.

٣ـ اساس الاحكام فى شرح شرايع الاسلام.

۴ـ وسيلة النجاة، المطبوع.

٥ـ مفتاح الاحكام.

٦ـ شرح تجريد الاصول.

٧ـ مناهج الاصول، المطبوع.

٨ـ معراج السعادة فى الاخلاق، المطبوع.

٩ـ الخزائن، المطبوع.

١٠ـ سيف الامة، المطبوع.

١١ـ طاقديس هو اشعاره، المطبوع.

۶ـ الشيخ على كاشف الغطاء

هو الشيخ على بن جعفر بن خضر النجفى ولد فى النجف و نشأبها و

تخرج على والده و اخذ عنه العلوم الاسلامية و صار من العلماء و المدرسين و بعد فوت اخيه الشيخ موسى الآنف الذكر قام مقامه في التدريس و الرياسة و في تصديه المرجعية قصة قالوا: بعد فوت الشيخ موسى تردد امر التقليد بين المترجم له و الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و فزعت الجماهير الى الشيخ الزاهد خضر بن شلال العفكاوى النجفي ـ حيث كانت النفوس تسكن اليه بلا كلام علماً و تقى ـ لتعيين الاعلم و الاورع منهما! فعندئذ رجح الشيخ خضر الشيخ عليّ على صاحب الجواهر بقولة صريحة فانعطفت الجماهير الى دارالشيخ عليّ يحيّونه بالمرجعية العامة.

و قيل: للشيخ خضر كلام مشهور مع صاحب الجواهر بعد ما فرغا من الصلوة و الزيارة في حرم اميرالمومنين ـ عليه السلام ـ حينما قال صاحب الجواهر: «عقدها اهل السقيفة» فاجا به الشيخ خضر:«عقد ناها لعليّ رضوان الله عليهم اجمعين».

و تم امرالتقليد للشيخ على كاشف الغطاء و بعد ست سنين خرج هارباً من الوبا في النجف و لمّاعاد اليها رأى الناس ـ الاّ بعضهم ـ قد انكفأواعلى صاحب الجواهر.[1]

و نقل صاحب قصص العلماء مثل هذه القصة في تصدى الزعامة الدينية و المرجعية بين الشيخ على و اخيه الشيخ حسن كاشف الغطاء[2] و الثاني كان يعتقد انه افقه من اخيه.

توفي الشيخ على في الحائر الحسيني فجأة سنة ۱۲۵۳ هـ و حمل جثمانه

---

۱ - معارف الرجال: ۱/ ۲۹۶

۲- قصص العلماء: ص ۱۸۴

الى النجف و دفن فى مقبرة والده و اعقب اولاداً خمسة و هم: الشيخ مهدى -الشيخ محمد -الشيخ حبيب -الشيخ جعفر -الشيخ عباس.[1]

و حضر على درسه عدة كثيرة من الرجال من عالم و فاضل و اهل النظر منهم:

۱- شريف العلماء المازندرانى المتوفى سنة ۱۲۴۶ هـ.

۲- السيدابراهيم القزوينى صاحب ضوابط الاصول المتوفى سنة ۱۲۶۲ هـ

۳- الشيخ احمد بن عبد الله الد جيلى المتوفى سنة ۱۲۶۵ هـ.

۴- المير فتاح بن على المراغى صاحب «العناوين» المتوفى سنة ۱۲۶۷ هـ

۵- الشيخ مشكور الحولاوى المتوفى سنة ۱۲۷۴ هـ.

۶- الشيخ على بن عبدالله حرزالدين المتوفى سنة ۱۲۷۷ هـ.

۷- الشيخ الاعظم مرتضى الانصارى المتوفى سنة ۱۲۸۱ هـ.

۸- الشيخ راضى النجفى ابن اخت المترجم له المتوفى سنة ۱۲۹۰ هـ.

۹- السيد حسين الكوهكمرى المتوفى سنة ۱۲۹۹ هـ.

۱۰- السيد مهدى القزوينى المتوفى سنة ۱۳۰۰ هـ.

۱۱- الشيخ جعفر التسترى المتوفى سنة ۱۳۰۳ هـ و غيرهم.

آثاره العلمية:

۱- كتاب الخيارات، المطبوع.

۲- كتاباً فى حجية الظن و القطع و البرائة و الاحتياط، قال صاحب الذريعة انه للشيخ على... ذكر فى اوّله: انه كتبه فى كربلا فاقداً للكتب مشغول

۱- معارف الرجال: ۱/۲۹۵-۲۹۶ و ۲/۹۳ و بعدها

القلب بوقايع النجف و بحث فيه عن الشكّ و الوهم و اليقين ايضاً.[۱]

۳ـ له تعليقات على عدّة رسائل.

۷ـ السيد محمد مهدی الطباطبائی

اورد صاحب الذريعة تحت عنوان «حجية ظواهر الكتاب» اّنـها للسيد محمد مهدی بن المير السيد على صاحب «رياض المسائل» المتوفى سنة ۱۲٦۰ هـ هو استاذ الشيخ الانصاری و كان اصغر من اخيه السيد محمد المجاهد صاحب المناهل.[۲]

لعل صاحب الذريعة اوّل من اشار الى ان الشيخ الاعظم تتلّمذ على السيد محمد مهدی الطباطبائی و هذا ليس بعيداً اذ اتفق اهل النظران السيد مهدی و ان كان اصغراً من اخيه الاّ انة كان اعلم و ادّق منه و لاحتياطه فی المسائل الشرعية لم يقبل الزعامة و المرجعية.

رايت فی مكتبة المجلس الوطنی نسخاً مخطوطة من آثاره تشتمل على رسائله الفقهية و الاصولية.

توفی السيد مهدی الطباطبائی سنة ۱۲٦۰ هـ.

قال بعض المولفين ان الشيخ الاعظم تتلمذ على صاحب الجواهر اخيراً و هذا ليس بصحيح لان حضوره فی مجلس درس صاحب الجواهر كان من حيث التأدب و الاحترام.

---

۱ ـ الذريعة: ۶/۲۷۸.

۲ ـ المصدر: ۶/۲۷۵.

الفصل الثالث

تلامذة الشيخ الاعظم

كانت مدة تدريس الشيخ الاعظم فى دورة الخارج (اى دورة الدروس العالية و النيل الى مرتبة الاجتهاد) ـ على مصطلح الحوزة العلمية فى مذهب الامامية ـ فى النجف على التقريب ثلاثين سنة نظراً الى ماقلنا فى حياة الشيخ علي كاشف الغطاء و سنة مهاجرته ـ هارباً من الوبا ـ الى النجف.

فى هذه المدّة جدّ و اجتهد الشيخ الاعظم فى تربية عدّة كثيرة من العلماء المجتهدين و الاجلاّء المحققين، انهى بعض المترجمين له رقم التلامذة الى ثلاثة مائة،[۱] بينهم فاضل ـ محقق ـ مجتهد مؤسس و نحن نذكر منهم اعلمهم و اشهرهم لضيق المجال و مشكلة المصادر مع مختصر فى ترجمة حياة كل واحد منهم بعد حذف العناوين المبذولة او الموهومة و لنترك تفصيلها الى بعد نشر تراثهم المخطوط و مصادر حياتهم، و الى من سيجيىء بعدنا.

۱ـ ابراهيم الخوئى (۱۲۴۷ـ۱۳۲۵ هـ)

الشيخ ابراهيم بن الحسين بن على بن عبدالغفار الدنبلى الخوئى ولد سنة ۱۲۴۷ هـ قيل كان من العلماء الاعلام ثقة عدل، هاجر الى النجف و حضر على مشاهير العلماء منهم الشيخ الاعظم الانصارى و عمدة تخرجه عليه و ايضاً على السيد حسين الكوهكمرى من آثاره: شرح الاربعين حديثاً طبع

۱ ـ مكارم الآثار: ۲/۵۰۰ و بعدها

سنة ۱۲۹۹ هـ «الدّرة النَجفية» شرح نهج البلاغة فرغ منه سنة ۱۲۹۱ و قد طبع - ملخص المقال في تحقيق احوال الرجال - حاشية على رسائل استاذه الانصاري - تلخيص البحار.

يروى بالاجازة عن الشيخ الاعظم و غيره، امر بالمعروف و نهى عن المنكر ايام نفوذه و توفى شهيداً سنة ۱۳۲۵ هـ في فتنة الدستور الايراني.[۱]

۲- ابراهيم الخوئيني (المتوفى بعد سنة ۱۳۰۰ هـ)

كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاري و بعد الفراغ عاد الى بلده خوئين من محال الزنجان و صار المرجع العام فيها توفي بعد سنة ۱۳۰۰ هـ[۲]

۳- ابراهيم صادق العاملي (۱۲۲۱-۱۲۸۸ هـ)

هو الشيخ ابراهيم بن صادق بن ابراهيم بن يحيى بن محمد العاملي ولد في قرية الطيبة سنة ۱۲۲۱ هـ عالم فاضل اشتهر بالادب و الكمالات العرفانية في حياة والده، كان اديباً شاعراً و درس العلوم و هو كهل بعد وفاة والده سنة ۱۲۵۲ هـ ثم هاجر الى النجف سنة ۱۲۵۳ هـ ادرك اول عصر الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و لازم آل كاشف الغطاء و حضر على الشيخ حسن و اولاد اخيه الشيخ مهدى و الشيخ محمد آل كاشف الغطاء هكذا حضر على الشيخ الاعظم الانصاري قليلاً و اجاز هولاء ان يروى عنهم، مدح العلماء منهم: استاذه الشيخ الاعظم و له قصيدة عينية في مدح امير المؤمنين (ع) و

۱- معارف الرجال: ۱/۳۶ و ۳۷ ۲- نقباء البشر: ۱/۳

ايضاً له منظومة في الفقه واسعة.

توفى في النبطية سنة ۱۲۸۸هـ[۱]

۴ـ ابراهيم قفطان (۱۱۹۹ـ۱۲۷۹ هـ)

هو الشيخ ابراهيم بن حسن بن على بن نجم السعدى المعروف بقفطان (لان جدّهم كان يلبس قفطان و هو لباس اعجمى) ولد فى النجف سنة ۱۱۹۹ هـ عالم و شاعر حضر على الشيخ على والشيخ حسن كاشف الغطاء و صاحب الجواهر و قليلاً فى اواخر ايامه على الشيخ مرتضى الانصارى و قيل كان صاحب الجواهر يحول اليه الخصومات والدعاوى المشكلة و المسائل المعضلة.

له مؤلفات منها: «اقل الواجبات فى حج التمتع» فرغ منها فى ۱۵ صفر سنة ۱۲٦۴ هـ

توفى فى النجف سنة ۱۲۷۹ هـ بعد وفاة والده بسنة و بلغ عمره الثمانين، ولابيه الشيخ حسن قفطان (المتوفى سنة ۱۲۸۷ هـ) مع الشيخ الاعظم قصة فى محضر صاحب الجواهر.[۲]

۵ـ ابو القاسم النورى (۱۲۳٦ـ۱۲۹۲ هـ)

هو الشيخ الميرزا ابوالقاسم بن محمد على بن هادى النورى الطهرانى الشهير بالكلانترى ولد فى طهران و نشأ فيها و كان يمتاز بذكاء مفرط و

۱ـ معارف الرجال: ۱/۲۴ـ۲۷

۲ـ معارف الرجال: ۱/۲۱ و ۲۳ ايضاً ۲/۳۲۱

استعداد كثير، اخذ المقدمات عن فضلاء طهران و سافر مع عمه الى اصفهان و اتقن مقدمات العلوم ثم عاد الى طهران و هاجر الى العراق و لم يمكث طويلاً رجع الى طهران فسكن في مدرسة مروى و اخذ المعقول عن المولى عبدالله النورى، و الفقه و الاصول عن غيره و كتب تقريرات درس الشيخ جعفر بن محمد الكرمانشاهي واشتهر بالفضيلة و هاجر الى العراق و حضر فى كربلا درس السيد ابراهيم القزوينى و بعد فتنة كربلا ذهب الى اصفهان ثم عاد الى النجف و حضر درس الشيخ الاعظم الانصارى مدة طويلة و تقدم و نبغ و اصبح احد اركان حوزته و معتمد استاذه و كتب تقريرات دروسه و طبع بعضها باسم «مطارح الانظار».

قيل صرح استاذه باجتهاده فى عدّة من مجالسه و كان يقرر درسه فى الفقه و الاصول للتلاميذ.

فى سنة ۱۲۷۷ ه رجع الى طهران واصبح مدرساً و مرجعاً و من اعظم علمائها.

مؤلفاته: اكثرها رسائل مستقلة و مايتعلق بالاصول مدرجة فى «مطارح الانظار»

منها: فى الصحيح و الاعم - فى اجتماع الامر و النهى - فى الاجزاء - مقدمة الواجب - مسألة الضد: العام و الخاص - المجمل و المبين - المطلق و المقيد - المفهوم و المنطوق فى المشتق - الاستصحاب - فى البرائة - حجية القطع و الظن - الحسن و القبح العقليين و الشرعيين - فى الاجتهاد و التقليد - التعادل و التراجيح.

فی الفقه: الطهارة ـ الخلل ـ الصلاة ـ الزکاة ـ الغصب ـ الوقف ـ اللقطة ـ الرهن ـ احیاء الموات ـ الاجارة ـ القضاء ـ الشهادات ـ الارث.

توفی سنة ۱۲۹۲ هـ و دفن بمشهد السید عبدالعظیم الحسنی. [۱]

۶ـ احمد آل طعان القطیفی (۱۲۵۱ـ ۱۳۵۱ هـ)

هو الشیخ احمد بن صالح بن آل طعان بن ناصر بن علی الستری البحرانی القطیفی ولد فی سترة سنة ۱۲۵۱ هـ نشأ فیها و اخذ المقدمات فی البحرین من السید علی بن اسحق و الشیخ عبدالله بن عباس، ثم هاجر الی النجف فحضر علی درس الشیخ الاعظم الانصاری والشیخ راضی النجفی و المولی علی الخلیلی و الشیخ محمد حسین الکاظمی و لمّا برع فی العلم و فرغ من التحصیل عاد الی بلاده واصبح عالماً محدّثاً و مرجعاً عاماً و رئیساً و اشتغل بالتصنیف فی الفقه و الاصول، و بالتدریس.

مولفاته: شرح اللمعة ـ زاد المجتهدین ـ بلغة المحدثین ـ التحفة الاحمدیة فی الصحیفة الصادقیة ـ منهج السلامة ـ قبسة العجلان فی وفاة ضامن خراسان ـ ملاذالعباد فی تتمیم السداد ـ قرة العین فی حکم الجهر بالبسملة فی الاخیرتین ـ کاشفة السَجف عن موانع الصرف ـ الدررالفکریة فی اجوبة موانع الشبریة ـ جواب المسائل الحمامیة ـ جواب المسألة العاشوریة ـ رسالة فی العقل ـ رسالة فی ترجمة الشیخ الاعظم الانصاری ـ العمدة و غیرها. توفی یوم عید الفطر سنة ۱۳۱۵ هـ [۲]

---

۱ ـ الکرام البررة: ۱/۶۱ـ ۵۹

۲ ـ نقباء البشر: ۱/۱۰۴ و ۱۰۲

۷ـ احمد التبريزى (المتوفى بعد ۱۲۷۱ هـ)

هو الشيخ احمد بن محمد باقر بن ابراهيم التبريزى، قيل انه من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و يظهر من آثاره. كتب شيئاً في الفقه والاصول و اشارفيها الى اقوال استاذه.[۱]

۸ـ احمد الشبستری التبریزی (المتوفی بعد سنة ۱۲۹۰ هـ)

هو عالم كبير و فقيه جليل كان في النجف من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى مدة طويلة و بعد وفاته اختص بالسيد حسين الكوهكمرى و كان يعد من اعاظم تلاميذه و مقرّرى بحثه و كان مدرساً في السطوح و تقريره حسن.

كتب تقريرات درس استاذه الكوهكمري في الفقه و الاصول و حاشية على المكاسب.[۲]

۹ـ احمد التفرشى النجفى (المتوفى حدود سنة ۱۳۰۹ هـ)

هوالسيد احمد بن حسين التفرشي النجفي تتلمذ اولاً في النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و بعد وفاته اختص بالفاضل الايروانى و كان يكتب تقريرات بحثه في الفقه و الاصول كما كان يدرس السطوح في عصر استاذه الاخير.

مولفاته: تقريرات استاذه الايروانى فى الفقه و الاصول ـ تعليقات على الرسائل و المكاسب ـ ينابيع الاصول ـ محاكمات الاصول ـ الاستصحاب و غيرها.

۱- الكرام البررة: ۱/ ۷۷
۲- ايضاً: ۱/ ۷۳

وقف كلها على زوجته بعد وفاته. توفى في سنة ١٣٠٩ هـ[١]

١٠ـ احمد قفطان (١٢١٧ـ ١٢٩٣ هـ)

الشيخ احمد بن حسن بن على المكنى بابى قفطان ولد فى النجف سنة ١٢١٧ هـ قرأ مقدماته على فضلاء عصره و له اختصاص بالعلوم الادبية و صار شاعراً و اديباً مدح العلماء و السلاطين و تتلمذ على جماعة منهم: صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم، توفى فى النجف سنة ١٢٩٣ هـ[٢]

١١ـ احمد المراغى (المتوفى سنة ١٣١٠ هـ)

هو الشيخ احمد بن على اكبر المراغى كان فى النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى كتب تقريرات درسه فى الفقه، عاد الى تبريز و اقام فيها.

مولفاته: تقريرات درس استاذه الانصارى ـ حاشية على الرسائل ـ تفسير مشكلات القرآن ـ حواش على: شرح نهج البلاغة ـ القوانين ـ شرح الشمسية و الصمدية و المطول ـ تنقيدات المصابيح. توفى فى تبريز بالوبا. خامس محرم سنة ١٣١٠ هـ و حمل جثمانه الى وادى السلام و دفن بها[٣]

١٢ـ اسحاق القمى (المتوفى سنة ١٣٢٤ هـ)

هو من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى فى النجف كان عالماً جليلاً و ورعاً و له اجازة من استاذه توفى سنة ١٣٢٤ هـ[٤]

١٣ـ اسد الله الخوئى (المتوفى حدود ١٢٩٠ هـ)

هو الشيخ اسدالله بن حسين بن حسن بن نقى الطسوجى الخوئى كان فى

١- نقباء البشر: ١/٩٨ و ٩٧

٢- معارف الرجال: ١/٨١/٧٩

٣- نقباءالبشر: ١/١١٤

٤- المصدر: ١/١٢٩

النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم و لما رجع الى خوى قام مقام والده في الجمعة و الجماعة و فصل الخصام و ترويج الاحكام. توفي حدود سنة ١٢٩٠ هـ و حمل جثمانه الى النجف و دفن بها.(١)

١٤ـ اسماعيل البهبهاني (١٢٢٩ـ ١٢٩٥ هـ)

هوالسيد اسماعيل بن نصر الله بن محمد شفيع بن يوسف بن حسين بن عبدالله البلادى بن علوى عتيق الحسيني الموسوى الغريفي البحراني ولد في بهبهان سنة ١٢٢٩ هـ و نشأ فيها و اكمل مقدمات العلوم و هاجر الى النجف و قرأ على العلماء و كبارهم و اقام في كربلا عدة سنوات في ايام السيد ابراهيم القزويني صاحب الضوابط و من اساتذته في النجف: صاحب الجواهر ـ الشيخ حسن كاشف الغطاء و الشيخ الاعظم الانصارى، و لما احرز درجة الاجتهاد اخذ يدرس في بيته في سنة ١٢٨٧ هـ و زاره بها السلطان ناصر الدين شاه القاجارى و طلب منه ان يعود طهران فاجاب، عاد الى ايران و اقام في طهران و كان محترماً عند اهلها و السلطان ناصرالدين شاه. و له كتاب في «الارث» طبع. توفي في ٦ شهر صفر سنة ١٢٩٥ هـ و حمل جثمانه الى النجف و دفن بها. واعقب ولدا هو السيد عبد الله البهبهاني من قادة الدستور الايراني قتل سنة ١٣٢٨ هـ

١٥ـ اسماعيل الكجورى (١٢٢٣ـ ١٢٧٨ هـ)

الشيخ فخرالدين محمد اسماعيل بن عبدالعظيم بن محمد باقر المازندراني الطهراني تتلمذ في كربلا على السيدابراهيم القزويني صاحب

١- الكرام البررة: ١٢٦/١

«ضوابط الاصول» و في النجف على صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصاري و اصبح من العلماء الاعلام في طهران و مدرساً في مدرسة الصدر.

مولفاته: كتب دورة تامة فى الفقه - توفى بالوبا فى الاحد سلخ ذى القعدة سنة ١٢٧٨ هـ في طهران و دفن في مقبرة امام الجمعة.(سرقبر آقا).[١]

١٦ـ باقر الاصفهاني الخراساني

هوالسيد الميرزا باقر بن هاشم بن هداية الله بن الشهيد السيد الميرزا مهدى الحسيني الخراساني كان في النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاري و تتلمذ ايضاً على السيد الميرزا محمد حسن الشيرازي و اصبح عالماً متبحراً ثم عادالى المشهد و صار مرجعاً للامور الشرعية.[٢]

١٧ـ باقر التسترى (المتوفى سنة ١٣٢٧ هـ)

الشيخ باقر بن غلام على التسترى النجفي كان اديباً عالماً زاهداً عارفاً راغباً عن الدنيا و كان يلبس اللباس الخشن حضر على الشيخ الاعظم ٨الانصاري و الشيخ على الخليلي الرازى و الميرزا حسين الخليلي، سافر الى مكة المكرمة و بقى فيها سنين و اتصل بشرفاء مكة و امرائها و صار مقرباً عند امير مكة الشريف عون و اخذ يرسله فى مهام اموره الى بعض المدن و الاقطار.من **مولفاته:**

تعليقة على الفوائد الرجالية الخمس مما املاه عليه استاذه الشيخ على الخليلي و **كتاب تحديد الاماكن الشريفة فى مكة المكرمة**. توفى سنة

١- الكرام البررة: ١/١٤١ و ١٤٠ ٢- نقباء البشر: ١/٢٢٨

١٣٢٧هـ[١].

١٨ـ باقر الطالقاني النجفي (١٢١٤ـ ١٢٩٤ هـ)

هو السيد باقر بن رضا بن احمد بن حسين بن حسن الشهير بمير حكيم الطالقاني النجفي ولد في النجف سنة ١٢١٤ هـ نشأ بها على افاضل بنى عمه و اخذ المقدمات والعلوم ثم حضر على الشيخ الاعظم الانصارى و على والده و عمه السيد عبدالله و غيرهم حتى حاز رتبة عالية و كان ميالاً الى الادب و الشعر و اصبح اديباً و شاعراً وله ديوان و آثاره تلف في طاعون سنة ١٢٩٨ هـ توفى سنة ١٢٩٤ هـ[٢]

١٩ـ باقر الطهراني (١٢١٨ـ ١٢٨٣ هـ)

هو الشيخ باقر بن محمد كاظم الطهراني النجفي الشهير بـ «زرگر» قرأ المقدمات في قزوين و السطوح في اصفهان ثم هاجر الى النجف و تتلمذ على الشيخ على كاشف الغطاء و صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى و غيرهم و كان الشيخ الاعظم كثير الاعتناء به و الاشادة بفضله لانه كان في غاية التحقيق و التدقيق و المهارة و الاطلاع، عاد الى طهران فاقام بها ثلاث سنوات في غاية العزة و الاكرام ثم رجع الى النجف و توفى سنة ١٢٨٣ هـ له تصانيف في الفقه و الاصول.[٣]

٢٠ـ باقر الكاظمي (المتوفى قبل سنة ١٣٠٠ هـ)

الشيخ باقر بن طالب بن حسن بن هادى بن الحسن بن هادى الكاظمي من

١- معارف الرجال: ١/١٣٢و ١٣١ ٢- الكرام البررة: ١/١٨٠

٣- المصدر: ١/١٨٨ و ١٨٧

ولدالشهيد حبيب بن مظاهر الاسدى حضر فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و غيره كان عالماً فقيهاً و من اجلاء وقته فى النجف و صارفيها من علماء العرب و فضلائهم وتوفى قبل سنة ١٣٠٠ هـ[١]

٢١ـ جعفر آل كاشف الغطاء(المتوفى سنة ١٢٩٠ هـ)

الشيخ جعفر بن الشيخ على كاشف الغطاء المشهور بالشيخ جعفر الصغير حضر على عمه الشيخ حسن و اخويه الشيخ محمد و الشيخ مهدى و الشيخ محسن خنفر (المتوفى سنة ١٢٧١ هـ) و الشيخ الاعظم الانصارى و صار عالماً كبيراً و شاعراً و اديباً توفى سنة ١٢٩٠ هـ

٢٢ـ جعفر القزوينى الحلى (١٢٥٣ـ١٢٩٨ هـ)

السيد جعفر بن مهدى بن حسن ابن احمد بن محمد بن امير قاسم الحسينى الحلى القزوينى ولد فى الحلة سنة ١٢٥٣ هـ من كريمة الشيخ على كاشف الغطاء بعد ماكمل مقدماته على والده، هاجر الى النجف و تتلمذ على خاله الشيخ مهدى بن على و الشيخ جعفر الصغير خاله الآخر و الشيخ الاعظم الانصارى فى الاصول و ملامحمد الايروانى و على والده.

من مولفاته: «التلويحات الغروية» فى الاصول فرغ منها سنة ١٢٩٦ هـ و **«الاشرافات فى المنطق»** وايضاً كان شاعراً توفى فى الحلة سنة ١٢٩٨هـ[٢]

٢٣ـ حبيب الله الرشتى (المتوفى ١٣١٢ هـ)

الشيخ الميرزا حبيب الله بن محمد على القوچانى ثم الجيلانى و النجفى

---

١ ـ الكرام البررة: ١/١٨٤

٢ ـ معارف الرجال: ١/١٥٩ و ١٦١ ـ الكرام البررة: ١/٢٧٠ و ٢٦٩

حضر على صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى فى النجف و كان فقيهاً اصولياً و مدرساً محققاً و بعد وفات الشيخ الاعظم لم يقلّده الاّ القليل و كان التقليد لميرزا محمد حسن شيرازى و حضر عليه جمع من الاعلام و تتلمذوا عليه.

قيل انه فى اليوم الذى تحشد به اهل جيلان للوقيعة بالشيخ كان لائذاً فى حضرة اميرالمؤمنين عليه السلام و مذ علم القوم بانتصاره الشيخ محمد حسين الكاظمى تفرّقوا و ايضاً كان لميرزا الرشتى قصة مع العالم المحقق المؤسس الشيخ محمد هادى الطهرانى سيجيىء فى ترجمته.

ذكر اعتماد السلطنة فى وقايع يوم سلخ ذى القعدة سنة ۱۳۰۱ هـ و قال: «بعد زيارة مشهد الرضا عليه السلام عاد الحاج ميرزا حبيب الله الى زيارة مشهد عبد العظيم الحسنى فى رى و ذهب نايب السلطنة الى هناك و فى العصر مع المجتهد الجيلانى و امام الجمعة حضروا فى مقر السلطان و اعطى الى المجتهد الجيلانى ۵۰۰ تومان»[۱]

من مولفاته: بدائع الافكار فى الاصول طبع سنة ۱۳۱۳ هـ - اجتماع الامر و النهى - «التقاط» فى الفقه: الامامة - الغصب - الاجارة - القضاء.

توفى فى الساعة العاشرة من ليلة الخميس ۲۴ جمادى الثانية سنة ۱۳۱۲ هـ و دفن فى الصحن الغروى.[۲]

۲۴ - حسن آغا التبريزى (المتوفى سنة ۱۳۳۸ هـ)

۱- خاطرات: ص ۳۱۹ طبعة سنة ۱۳۵۰ ش

۲- معارف الرجال: ۲۰۴/۱ و ۲۰۸

هو الشيخ حسن بن محمد باقر بن احمد بن لطف علي خان بن محمد صادق القره داغي التبريزى ولد في تبريز و نشأبها في حجر العلم ثم هاجر الى النجف و ادرك الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى مدة طويلة حتي حصلت له الاجازة و عزم على العودة الى آذربايجان فجهز رحله فزار العلماء للتوديع منهم المؤسس المولى على النهاوندى (المتوفى فى سنة ١٣٢٢ هـ) احد محققى تلاميذ الشيخ الانصارى فجرى بينهما بحث فى بعض المسائل حتى استمر الى الظهر و لما رأى تحقيقات النهاوندى و نظرياته احس بنفسه الحاجة الى التكميل عليه فعدل نظره و امر خدمه بفتح الاحمال و بقى في النجف خمسة اعوام ملازماً فيها للشيخ النهاوندى حتى اجازه و صرح باجتهاده في مجالسه فعاد الى آذربايجان و حاز مكانة سامية واصبح من اكابر زعماء الدين.

له تصانيف منها: تشريح الاصول المطبوع اخذ اسمه من كتاب استاذه النهاوندى ـ **رسالة فى مقدمة الواجب ـ كتاب الطهارة ـ رسالته العملية.** توفى فى جمادى الثانى سنة ١٣٣٨ هـ[١]

٢٥ ـ حسن آل الطالقانى (١٢٤٧ ـ ١٣٠٧ هـ)

هوالسيد حسن بن عبدالله بن احمد بن حسين بن حسن الشهير بمير حكيم الحسينى الطالقانى النجفى ولد فى النجف سنة ١٢٤٧ هـ و نشأ على والده و اخذ المقدمات عن فضلاء عصره ثم حضر على الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى و الشيخ محمد حسين الكاظمى و والده و غيرهم

---

١ - نقباء البشر: ٣٨٨/١ و ٣٨٧

حتى نبغ واصبح عالماً فقيها ورعاً و تقياً وكان من الصلحاء الاخيار توفي في شهر رمضان سنة ١٣٠٧ هـ

٢٦ـ حسن آل نورالدين العاملي (المتوفى بعد سنة ١٢٨١ هـ)

هوالسيد حسن بن ابراهيم بن عباس آل نورالدين الموسوى كان في النجف من تلاميذ صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى توفي بعد استاذه و دفن معه.[١]

٢٧ـ حسن البرغاني (المتوفى سنة ١٢٨٠ هـ)

هو الشيخ حسن بن صالح البرغاني القزويني، قيل كان من اجل تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى، توفي حدود سنة ١٢٨٠هـ[٢]

٢٨ـ حسن التسترى الكاظمي (المتوفّى سنة ١٢٩٨ هـ)

هو الشيخ حسن بن اسدالله بن اسماعيل الدزفولي التسترى كان عالماً و مبجلاً عند الاكابر و السلطة التركية في الكرخ هاجر الى النجف و تتلمذ فيها على خاله الشيخ حسن كاشف الغطاء (المتوفى سنة ١٢٦٢ هـ) و على الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى و اجازه اجازة اجتهاد حدود سنة ١٢٦٨ هـ من آثاره: **«انوار مشارق الاقمار من احكام النبى المختار»** في ثلاث مجلدات ـ **«مسلك النجاة في معرفة احكام الزكاة»** فرغ منه سنة ١٢٦٤ هـ و قرظه الشيخ الانصارى على ظهره.له شرح **على كتاب الشرايع**. توفي ليلة السبت في الثامن شهر شوال سنة ١٢٩٨ هـ[٣]

١ـ الكرام البررة: ٣٦١/١. ٢ـ المصدر: ٣٢٧/١

٣ـ معارف الرجال: ٢٢٨/١ و ٢٢٧ ـ الكرام البررة: ٣٠٦/١

٢٩ـ حسن السبزواری (١٢٥٥ـ ١٣٣٢ هـ)

هوالسيد الميرزا حسن بن اسماعيل بن عبد الغفور العلوی العريضی السبزواری ولد فی سبزوار سنة ١٢٥٥ هـ و نشأ بها ثم هاجر الى النجف فاقام عشيرين عاماً تتلمذ خلالها على الشيخ الاعظم الانصاری و السيد حسين الكوهكمری و غيرهما من فحول عصره ثم رجع الى سبزوار فصار مرجعاً دينياً و حاز مكانة سامية و حج البيت ثانياً و بعد اداء المناسك قصد المدينة فقتله اعراب الحرب غيلة فی الرابع من محرم سنة ١٣٣٢ هـ و دفن بالبقيع.(١)

٣٠ـ حسن الشاه عبدالعظيمی (المتوفی حدود ١٢٩٢ هـ)

الشيخ حسن بن محمد مهدی الشاه عبدالعظيمی كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاری و هو عالم جليل كتب تقريرات درس استاذه.

مولفاته: «**ذخائر الاصول**» هذا الكتاب يشتمل على دروس استاذه فی **مقدمة الواجب ـ اجتماع الامر و النهی ـ التعادل و التراجيح ـ الاجتهاد و التقليد** فرغ منه فی سنة ١٢٦٢ هـ و الحق به ولده رسالة فی «**حساب الجمل والعقود**»

توفی حدود سنة ١٢٩٢ هـ.(٢)

٣١ـ حسن الفرطوسی (المتوفی سنة ١٣٢٠ هـ)

الشيخ حسن بن عيسى بن حسن الفرطوسی النجفی كان عالماً فقيهاً محققاً تتلمذ على الشيخ الاعظم الانصاری ـ الشيخ راضی النجفی ـ الشيخ مهدی آل كاشف الغطاء ـ الشيخ محمد حسين الكاظمی ـ السيد الميرزا

١ـ نقباء البشر: ١/٣٨٤

٢ـ الكرام البررة: ١/٣٥٧ ـ الذريعة: ٤/٣٧٦

محمد حسن الشيرازی، له شرح الشرايع فی الطهارة ـ توفی فـی النـجف ـ حدود سنة ۱۳۲۰ هـ[١]

۳۲ـ حسن القره باغی (المتوفی بعد ۱۲٦٥ هـ)

الشيخ حسن بن محمد باقر القره باغي كان في النجف من اوائل تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاری و قدمائهم.

مولفاته: شرح دعاء سمات ـ رسائل له فی: السجدات ـ التقية ـ مقدمة الواجب ـ الاجماع ـ التجويد ـ الضد ـ التعادل و التراجيح ـ قاعدة من ملك و التسامح فی ادلة السنن.[٢]

۳۳ـ حسن النجم آبادی (المتوفی سنة ۱۲۸۴ هـ)

هو الشيخ الآغا حسن بن ابراهيم بن باقر النجم آبادی الطهرانی ولد فی طهران و اخذ المقدمات فيها و هاجر الى النجف و تتلمذ كثيراً على الشيخ الاعظم الانصاری و قبله على صاحب الجواهر و غيرهما و اصبح من اعاظم العلماء و كبار الفقهاء فيها و قيل كان افقه اهل عصره و اعلمهم بعد الشيخ الاعظم و اروعهم على الاطلاق و بعد فوت استاذه اتفقت آراء العلماء الابدال على الرجوع اليه و التقليد له و منهم السيد الميرزا محمد حسن الشيرازی لكنه لشدّة ورعه و احتياطه ابی و امتنع كل الامتناع و ارجع الامر الى السيد المجدد الشيرازی فاصبح السيد مرجع الامامية و زعيمهم الروحی.

مولفاته: مجلد كبير فی البيع ـ الخلل ـ الصوم ـ توفی حدود سنة

١- معارف الرجال: ٢٥٧/١ و ٢٥٥ ٢- الكرام البررة: ٣١۴/١

۱۲۸۴ ه في النجف.[۱]

۳۴ـ حسين الاصفهاني (المتوفى سنة ۱۲۸۱ ه)

هو السيد حسين بن الحسن الموسوي الاصفهاني الشهير بـ «الدرب امامي» من بيت شريف كان من محلة «درب امام» من محالّ اصفهان و كان من اعلام ذلك البيت تتلمذ في النجف، و الظاهر كان من تلامذة الشيخ الاعظم الانصاري كتب «القضاء و الشهادات» لاستاذه و فرغ منه عام وفاة الشيخ (۱۲۸۱ ه)، قال الشيخ آغا بزرگ: رأيت هذه النسخة في مكتبة الامام رضا عليه السلام في خراسان و ذكر السيد حسن الصدر في «التكملة» انه رأى «القضاء» للشيخ الاعظم الانصاري و الظاهرانه غير ما رأيته اذ هو منضم الى الشهادات و الله العالم.[۲]

۳۵ـ حسين البار فروشي (المتوفى سنة ۱۳۰۸ ه)

هو الشيخ حسين بن علي بن اشرف البارفروشي النجفي كان من تلاميذ الشيخ صاحب الجواهر و حضر بعده على درس الشيخ الاعظم الانصاري و غيره حتى بلغ في الفقه و الاصول الذروة العالية و اشتهر بين الطلاب ثم اشتغل بالتدريس في داره.

من مولفاته: ذخائر الايام في ابواب الفقه ـ ذخائر المعاد في الاصول ـ ذخيرة المعاد و غيرها، توفي سنة ۱۳۰۸ هـ[۳]

۱ـ الكرام البررة: ۱/۳۰۴ ۲ـ المصدر: ۱/۳۸۴

۳ـ نقباء البشر: ۲/۶۰۹

۳۶ـ حسين البهبهانی (المتوفی سنة ۱۲۹۸ هـ)

الشیخ حسین بن قاسم البهبهانی تتلمذ علی الشیخ الاعظم الانصاری زمناً طویلاً فی النجف کان فقیهاً فاضلاً و من الاجلّاء و الصلحاء عادالی وطنه و صار مرجعاً و قام بالوظائف الشرعیة. توفی حدود سنة ۱۲۹۸ هـ

۳۷ـ حسين البيرجندی (المتوفی سنة ۱۳۰۰ هـ)

کان الشیخ حسین البیرجندی من تلامذة الشیخ الاعظم الانصاری فی النجف و کان عالماً و فاضلاً مشهوراً بالصلاح سبق اقرانه و زملائه و تفوق علیهم بالزهد و التقوی سکن کربلا وتوفی بعد سنة ۱۳۰۰ هـ[۱]

۳۸ـ حسين الجبعی (المتوفی سنة ۱۲۹۹ هـ)

هو الشیخ حسین بن علی الکرکی الجبعی العاملی کان فی النجف من تلامذة الشیخ الاعظم الانصاری و غیره من اکابر عصره و هو عالم فقیه جاور الکاظمین (ع) مدة ثم سافر الی تبریز و منها الی طهران و عاد الی الکاظمیة فتوفی بها فجأة سنة ۱۲۹۹ هـ و دفن الصحن الشریف.[۲]

۳۹ـ حسين الجواهری (المتوفی سنة ۱۲۹۰ هـ)

الشیخ حسین بن محمد بن محمد حسن (صاحب الجواهر) النجفی حضر علی الشیخ الاعظم الانصاری و السید حسین الکوهکمری و السید المیرزا الشیرازی و کان عالماً فاضلاً و محترماً لدی الخاصة و العامة. انتهت الیه ریاسة بیته، الی ان ابتلی بالسل وتوفی فی سنة ۱۲۹۰ هـ.[۳]

۱- نقباء البشر: ۴۹۷/۲ ۲- الکرام البررة: ۴۰۲/۱

۳- المصدر: ۴۲۵/۱ـ ۴۲۴

٤٠ـ حسين الحيدری (المتوفی سنة ١٣٢٠ ه)

هوالسيد حسين بن احمد بن حيدر بن ابراهيم بن محمدبن على بن سيف الدين الحسنى الكاظمی من رجال آل السيد حيدر و اسرة العلم و المجد فی الكاظمية اخذ المقدمات فيها و تتلمذ على بعض علمائها ثم هاجر الى النجف و حضر درس الشيخ الاعظم الانصاری و غيره ثم عاد فسكن بغداد قائماً بالوظائف الشرعية، توفی فی ١٨ جمادی الثانی سنة ١٣٢٠ ه و نقل الى الكاظمية و دفن فی مقبرتهم(١)

٤١ـ حسين الخليلی (١٢٣٦ ـ ١٢٢٦ ه)

الشيخ الميرزا حسين بن خليل بن على بن ابراهيم بن محمد على الرازی الطهرانی حضر على الشيخ محسن بن خنفر العفكاری (المتوفی سنة ١٢٧٠ ه) و صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصاری و برع و صار مرجعاً و رئيساً و ايد النهضة الدستورية الايرانية. من مولفاته: **شرح نجاة العباد لصاحب الجواهر ـ الغصب ـ الاجارة** ـ توفی فی مسجد سهيل ليلة الجمعة بين الطلوعين ١١ شوال ١٣٢٦ و دفن في محلة العمارة.(٢)

٤٢ـ حسين الدزفولی (المتوفی ١٣٢٢ ه)

هوالسيد حسين بن عبدالكريم الموسوی الدزفولی من علماء عصره كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاری و غيره من اكابر و اعاظم النجف و حاز درجة سامية و مكانة جليلة و عاد الى بلاده و كان له شأن عظيم و زعامة

---

١ ـ نقباء البشر: ٥٢٤/٢

٢ ـ المصدر: ٥٧٣/٢ ـ معارف الرجال: ٢٨١/١ و ٢٧٦

روحية هناك، له رسالة عملية، توفى سنة ١٣٢٢ هـ و دفن في دزفول.(١)

۴۳-حسين الرشتى (المتوفى حدود سنة ١٣١٠ هـ)

هو الشيخ حسين الرشتي من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى من اعاظم العلماء و الافاضل، بعد وفات استاذه حضر علي درس ساير رجال الدين كالشيخ راضى النجفى و لما هاجر السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى الى سامراء ذهب المترجم له اليها و حضر علي درس السيد عدة سنين حتي تبحر في العلم و اصبح من مشاهير تلامذة السيد و كان له درس و بحث، فى سنة ١٣٠٢ هـ عاد الى رشت و توفى هنا حدود سنة ١٣١٠ هـ(٢)

۴۴-حسين قلى الهمدانى (١٢٣٩-١٣١١ هـ)

الشيخ ملاحسين قلى الهمدانى كان فقيهاً اخلاقياً و عارفاً مدرساً با رعاً تتلّمذ على الشيخ الاعظم ثم استقل فى التدريس و حضر عليه جمع من الاكابر و اهل السلوك قيل: كتب تقريرات دروس استاذه فى الفقه و الاصول و كان يدرس هذه التقريرات منها: كتاب «القضاء» طبع. توفى فى كربلا سنة ١٣١١هـ و دفن فى الصحن الحسينى عليه السلام.(٣)

۴۵-حسين القمى (المتوفى بعد سنة ١٣١٥ هـ)

هو الشيخ حسين القمي ادرك في النجف صاحب الجواهر ثم تتلّمذ على الشيخ الاعظم الانصارى كان مستحضراً لكلمات الشيخ و استاذاً فى حلّ معضلات عباراته و توضيح مشكلات اقواله، كذا كان فى التدريس له سلطة

١- نقباء البشر: ٥٩٨/٢
٢- المصدر: ٥٠٠/٢
٣- معارف الرجال: ٢٧١/١-٢٦٩ - نقباء البشر: ٦٧٤/٢

غريبة و ملكة عجيبة الى ان صار من اكابر العلماء و اجلّاء الفقهاء يعرف بـ «كوچه حرمى» حج حدود سنة ١٣١٤ هـ ثم عاد الى بلاده و توفى بعد سنة ١٣١٥ هـ(١)

٤٦ـ حسين الكاشانى (المتوفى سنة ١٣١٣ هـ)

هوالسيد حسين بن محمد باقر الحسينى الشيرازى الارانى الكاشانى النجفى تتلّمذ فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى مدة طويلة و كتب كثيراً من تقريرات بحثه ثم حضر على السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى عدة سنين و برع و بان فضله و تقدم فى العلم. توفى فى النجف سنة ١٣١٣ هـ

٤٧ـ حسين الكوهكمرى (المتوفى سنة ١٢٩٩ هـ)

هوالسيد حسين بن محمد بن حسن بن حيدر بن شمس الدين بن امين بن نورالدين بن شمس الدين بن اسماعيل الحسينى الكوهكمرى ولد فى قرية كوه كمر و هاجر الى تبريز و قرأ المقدمات و السطح و اتقنها ثم هاجر الى العراق و حضر درس شريف العلماء ـ الشيخ محمد حسين الاصفهانى صاحب الفصول ـ السيد ابراهيم القزوينى ـ الشيخ حسن كاشف الغطاء ـ صاحب الجواهر ـ و اخيراً الشيخ الاعظم الانصارى و قيل كتب دروس الشيخ و بعد وفاة استاذه الانصارى صار رئيساً مرجعاً للتقليد و قلده جمع كثير فى البلاد، تتلمذ عليه العلماء الاعلام. مرض و فلج و توفى فى النجف فى منتصف نهار السبت ٢٣ رجب سنة ١٢٩٩ هـ(٢)

---

١ ـ المصدر: ٥٠٧/٢

٢ ـ معارف الرجال: ٢٦٤/١ و ٢٦٢ ـ الكرام البررة: ٤٢١/١ و ٤٢٠

۴۸ـ حسين اللاهيجى (المتوفى سنة ١٣٠٦ هـ)

الشيخ حسين اللاهيجى كان اشتغاله اولاً فى كربلاء على السيد محمد الطباطبائي الشهير بالمجاهد و بعد وفاته هاجر الى النجف و حضر على درس صاحب الجواهر مدة طويلة و بعد وفاته اختص بالشيخ الاعظم الانصارى و اشتهر بالفضل و التحقيق و صار مرموقاً بين تلاميذ الشيخ و بعد وفات استاذه استقل بالتدريس و كانت له حوزه كبيرة و تخرج عليه جم غفير من الاعلام. توفى بالوبا فى الكاظمية سنة ١٣٠٦ هـ [١]

۴۹ـ حسين النورى (١٢٥۴ـ ١٣٢٠ هـ)

هو الشيخ الميرزا حسين بن محمد تقى بن على محمد بن تقى النورى صاحب «مستدرك الوسائل» ولد فى ١٨ شوال سنة ١٢٥۴ هـ فى طبرستان و نشأبها يتيماً و اتصل بالفقيه محمد على المحلاتي و هاجر الى طهران ثم اتصل فيها بابى زوجته الشيخ عبدالرحيم البروجردي و استفاد منه ثم هاجر الى العراق فى سنة ١٢٧٣ هـ و بعد زيارة الائمة عليهم السلام ـ عاد الى طهران ثم رجع الى العراق فى سنة ١٢٧٨ هـ فلازم الشيخ عبد الحسين الطهرانى و بعد الحج رجع فى سنة ١٢٨٠ هـ الى النجف و حضر بحث الشيخ الاعظم الانصارى اشهراً قلائل الى ان توفى الشيخ الاعظم فعاد الى ايران و بعد هجرة السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى الى سامراء ذهب اليها و اتصل بالسيد فبقى فيها ملازماً له حتى توفى السيد فى سنة ١٣١٢ هـ و كذا فى سنة ١٣١۴ هـ توفى المترجم له فى سامراء و لحياته رحمه الله تفصيل ذكره تلميذه

١ـ نقباء البشر: ٢/ ٥١٠

صاحب الذريعة مع فهرست آثاره، اشهرها كما مرّ «مستدرک وسائل الشيعة»

٥٠ـ حيدر على العلياري (المتوفى سنة ١٣١٠ هـ)

هوالميرزا حيدر علي كان اصله من تبريز هاجر الى النجف في اوائل شبابه و حضر على الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى و الميرزا حبيب الله الرشتي و غيرهم و لما كمل فضله عاد الى بلاده و اصبح عالماً فاضلاً له جلالة و شأن و كان مرجعاً في بلده تشرف للزيارة الى العراق مع ولده فمرض و توفى بالكاظمية في شهر رمضان سنة ١٣١٠ هـ و دفن بها، له حواش على اللمعة و القوانين.(١)

٥١ـ حيدر على الفروشاني (المتوفى حدود سنة ١٣٠٠ هـ)

قرأ المقدمات و السطوح فى اصفهان ثم هاجر الى النجف فحضر على دروس كبار مدرسى عصره منهم الشيخ الاعظم الانصارى ـ السيد حسين الكوهكمرى ـ ثم عاد الى بلاده و اشتغل بالتدريس ونشر الاحكام. توفى حدود سنة ١٣٠٠ هـ و دفن باصفهان.(٢)

٥٢ـ رشيد الدزفولي (المتوفى بعد سنة ١٣٣٠ هـ)

هو الشيخ رشيد الدزفولي كان من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى و السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى سنين طويلة و رجع الى بلاده بعد سنة ١٣٠٠ هـ و صار هناک من رؤساء الدين قام بالتدريس و الامامة، كان ايضاً

١- نقباءالبشر: ٢/ ٦٩١

٢- نقباء البشر: ٢/ ٦٩١

ادیباً ماهراً و شاعراً طبع دیوانه، توفی سنة ۱۳۳۰ ﻫ و دفن في دزفول.[١]

٥٣- زكريا القزويني (المتوفى حدود سنة ۱۳۱۳ ﻫ)

هوالسيد زكريا القزويني اخذ العلم من الشيخ الاعظم الانصاری و السيد حسين الكوهكمري و غيرهما و هو من الاوتاد و العدول عاد الى ايران و سكن قم و توفى حدود سنة ۱۳۱۳ ﻫ.[٢]

٥٤- زين العابدين المازندراني (المتوفى سنة ۱۳۰۹)

هو الشيخ زين العابدين بن مسلم البار فروشي المازندراني الحائری كان في كربلا من تلاميذ المولى محمد سعيد المازندرانی المشهور بسعيد العلماء و السيد ابراهيم القزويني ثم حضر في النجف على الشيخ الاعظم الانصاری حتى تضلع و برع في الفقه و الاصول و ذاع صيته و رجع اليه الناس في التقليد توفى فى السادس عشر ذى القعدة سنة ۱۳۰۹ ﻫ و دفن فى الصحن الحسينى عليه السلام.[٣]

٥٥- شكرالله اللوساني (المتوفى سنة ۱۳۱۹ ﻫ)

هو الشيخ شكر الله بن لطف الله اللوساني السينكى هاجر الى اصفهان و حضر على درس السيد حسن المدرس ثم هاجر الى النجف فتلمذ على الشيخ الاعظم و غيره و مكث عدّة سنين ثم عاد الى طهران و صار مشهوراً و مرجع الامور و كان مشغولاً بالتصنيف. توفى فى ۱۴ شوال سنة ۱۳۱۹ ﻫ [٤]

١- المصدر: ٢/٧٢٤

٢- نقباء البشر: ٢/٧٩١

٣- المصدر: ٢/٨٠٥

٤- المصدر: ٢/٨٤٤

٥٦ـ صادق القزوينى (المتوفى حدود ١٣٠٠ هـ)

السيد صادق بن رضا الموسوى القزوينى، هاجر الى النجف و حضر درس الشيخ الاعظم الانصارى مدة الى ان برع و صار عالماً فقيهاً و تزوج بامر استاذه، توفى سنة ١٣٠٠ هـ [١]

٥٧ـ صالح القزوينى (١٢٥٧ـ١٣٠٤ هـ)

هوالسيد صالح بن مهدى بن حسن بن احمد الحسينى القزوينى الحلى ولد في الحلة و بعد اخذ الاوليات هاجر الى النجف و حضر فى الفقه و الاصول على الشيخ الاعظم الانصارى و على خاله الشيخ مهدى كاشف الغطاء و والده السيد مهدى و اجازه المولى على الخليلى، بعد وفات والده قام مقامه فى التدريس، توفى فى النجف محرم سنة ١٣٠٤ هـ.[٢]

٥٨ـ صدرالدين التنكابنى (المتوفى سنة ١٣١٦ هـ)

هوالسيد صدرالدين بن محمد هاشم بن محمد حسين بن محمد رضا بن الامير محمد على التنكابنى القزوينى كان فى النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى و غيرهما فبلغ مكانة سامية فى العلم و الفضل ثم عاد الى قزوين و اصبح مرجع الخاصة و العامة، توفى سنة ١٣١٦ هـ و دفن بها.[٣]

٥٩ـ عباس التبريزى (المتوفى حدود سنة ١٢٩٠ هـ)

كان من العلماء الاعلام فى النجف تتلمذ على صاحب الجواهر والشيخ

١ـ الكرام البررة: ٦٣٨/٢
٢ـ نقباء البشر: ٦٣٧/٣
٣ـ نقباء البشر: ٩٥١/٣

الاعظم الانصاری و غیر هما و کانت له یدطولی فی الریاضیات. مولفاته: رسالة مبسوطة فی الهیئة و تصانیف اخری ضاعت،توفی حدود سنة ١٢٩٠ هـ [١]

٦٠ ـ عباس الجصانی (المتوفی سنة ١٣٠٦ هـ)

هو الشیخ عباس بن محمد حسین الجصانی الکاظمی کان من تلامیذ الشیخ الاعظم الانصاری و الشیخ محمد حسن آل یاسین و غیرهما من الاعلام، بعد دراساته صار من اکبر علماء عصره و اشهرهم فی العلم و العمل و التحقیق و الاطلاع.

من مولفاته: شرح الشرایع الی آخر کتاب الزکاة وهو ملیئی بالتحقیق و دلیل علی تبحرّه. توفی ثانی ربیع الاول سنة ١٣٠٦ هـ [٢]

٦١ ـ عباس الرشتی (المتوفی سنة ١٣٠٥ هـ)

هوالسید عباس بن حسین اللشته نشائی الرشتی کان والده من علماء عصره توفی فی الکاظمیة و المترجم له کان من تلامیذ الشیخ مرتضی الانصاری و من فی طبقته من الاعاظم، تشرف للحج فی سنة ١٣٠٥ هـ فتوفی بعداداء المناسک فی مکة و دفن هناک. [٣]

٦٢ ـ عباس الطالقانی النجفی (١٢٣٥ ـ ١٣٠٨ هـ)

هو السید عباس بن حسین بن علی بن حسین بن حسن الشهیر بمیر حکیم الطالقانی ولد فی النجف فی سنة ١٢٣٥ هـ و نشأ فی بیت علم و ریاسة و بعد

---

١ ـ الکرام البررة: ٢/٤/٦٨
٢ ـ نقباء البشر: ٣/٩٩٥
٣ ـ المصدر: ٣/٩٩٦

قرائة المقدمات و السطح حضر فی الخارج علی الشیخ الاعظم الانصاری و الشیخ راضی النجفی و الشیخ محمد حسین الکاظمی و السید جعفر الطالقانی و المولی علی الخلیلی و لازم الاخیر و اختص به حتی شهد باجتهاده.

من مولفاته: الهدیة السنیة فی شرح اللمعة الدمشقیة توفی فی لیلة الجمعة شهر رمضان سنة ۱۳۰۸ ه و دفن فی الصحن الشریف.[۱]

۶۳ـ عباس علی السرخی

قیل کان عالماً و فقیهاً بارعاً من اعاظم تلامیذ الشیخ الاعظم الانصاری، بعد دراسة العلوم فی النجف عاد الی طهران و تزوج بزوجةالمولی محمد باقر الترشیزی (المتوفی سنة ۱۲۷۵ ه) و صار مرجعاً فی سرخة. له تآلیف فی الفقه و الاصول من تقریرات بحث استاذه الانصاری بقیت عند ربیبه.[۲]

۶۴ـ عباس الکازرونی (المتوفی سنة ۱۲۹۰ ه)

هوالسید عباس بن حسین بن میرزا درویش الحسنی الحسینی الکازرونی کان من تلامذة الشیخ الاعظم الانصاری فی النجف، فقیه ورع و کان اهل الفضل و التقوی توفی حدود سنة ۱۲۹۰ ه[۳]

۶۵ـ عباس کاشف الغطاء(۱۲۴۲ـ ۱۳۱۵ ه)

الشیخ عباس بن علی بن جعفر کاشف الغطاء النجفی المولود فی سنة ۱۲۴۲ ه تتلمذ علی اخیه مهدی ثم علی الشیخ الاعظم الانصاری و الشیخ محمد حسین الکاظمی والسید المجدّد الشیرازی و السید مهدی القزوینی و

۱- نقباء البشر: ۹۹۷/۳
۲- الکرام البررة: ۶۹۴/۲
۳- المصدر: ۶۸۷/۲

الميرزا حبيب الله الرشتي و صار رئيساً نافذ الكلمة عند امراء الدولة و رجال السياسة وكان ايضاً شاعراً و اديباً.

٦٦ـ عباس كاشف الغطاء (١٢٥٣ـ ١٣٢٣ هـ)

هو الشيخ عباس بن حسن بن جعفر كاشف الغطاء النجفي ولد في النجف في سنة ١٢٥٣ هـ و نشأ في بيت العلم فقرأ العربية و المقدمات على الشيخ ابراهيم قفطان و قرأ المعالم و الشرايع على الشيخ محمد حسين الاعسم و قد حضر خارجاً على ابن عمه الشيخ مهدي و الشيخ الاعظم الانصاري و السيد الميرزا محمدحسن الشيرازي و بلغ مكانة سامية في العلم و الادب و بعد وفاة سميه و ابن عمه الشيخ عباس بن علي كاشف الغطاء في سنة ١٣١٥ هـ صار من العلماء و المدرسين حضر عليه عدد من الطلاب و اهل الفضل.

من مولفاته: الفوائد العباسية في فوائد فقهية و اصولية ـ منهل الغمام في شرح شرايع الاسلام ـ دلائل الامامة ـ الورود الجعفرية في حاشية الرياض الطباطبائية ـ الدر النضيد في التقليد ـ رسالة في التعادل و الترجيح ـ شرح نجاة العباد و غيرها ـ توفي في ١٨ رجب سنة ١٣٢٣ هـ.[١]

٦٧ـ عباس النهاوندي (المتوفى سنة ١٣١١ هـ)

هو الشيخ عباس النهاوندي قيل كان من اجلاّء تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاري و غيره كان من اهل العلم و التقى و الفقاهة و الزهد، اعرض عن الدنيا و مظاهرها و زبارج الحياة مع تمكنه، قضى معظم حياته في طهران و ملك في اواخر عمره داراً بسيطة في محلة پامنار. توفي حدود سنة ١٣١١ هـ

١ـ نقباء البشر: ٩٩٢/٣

فحمل الى النجف و دفن فی وادی السلام کان المولی علی النهاوندی صاحب «تشریح الاصول» صهره.[1]

۶۸ـ عبدالحسين التستری (المتوفی بعد سنة ۱۳۰۰ هـ)

کان من تلامیذ الشیخ الاعظم الانصاری ثم تتلمذ علی السید المجدد الشیرازی و لازمه حتی صار من خواص اصحابه و صار عالماً فاضلاً من اهل التقوی و الورع و الاخلاق. توفی فی النجف بعد سنة ۱۳۰۰ هـ[2]

۶۹ـ عبدالحسين التستری

هو الشیخ عبد الحسین بن محمد رضا التستری من اجلاء تلامیذ الشیخ الاعظم الانصاری و البارزین فی حلقة درسه و کان له مقام رفیع عند استاذه و کان شرکاء. بحثه یقدمونه و یرجعون الیه في مشاکلهم العلمیة عند الاختلاف فی الرأی و هو الذی سمی کتاب استاذه المشهور فی الاصول بـ«**فرائد الاصول فی تمییز المزیف من المقبول**» و علق علیه حواش مما استفاده من دروس استاذه و طبعه فی حیاته و له ایضاً **تقریرات فی الاصول** کانت جملة منها عند بعض ارحامه وهو سمیه المیرزا عبد الحسین التستری الذی هو ایضاً من تلامیذ الشیخ الاعظم و اختص بالسید المیرزا محمد حسن الشیرازی و هاجر الی سامراء کمامر.[3]

۷۰ـ عبدالسحين الطريحی (۱۲۳۳ـ ۱۲۹۲ هـ)

الشیخ عبد الحسین بن نعمة بن علاالدین بن امین الدین بن محی الدین بن

۱- المصدر: ۹۸۷/۳
۲- المصدر: ۱۰۲/۳
۳- نقباء البشر: ۱۰۴۵/۳

محمود بن احمد بن محمد بن طريح النجفي المشهور بالطريحي ولد في النجف حدود سنة ١٢٣٣ هـ او ١٢٣٥ تتلمذ في الفقه و الاصول على الشيخ المرتضى الانصاري و قيل كان من عيون تلامذته المبرزين ـ و على الشيخ ملّا علي الخليلي (المتوفى سنة ١٢٩٧ هـ) كان عالماً فقيهاً اديباً و شاعراً. من آثاره: **كتاب في الصرف و التجويد ـ موضح الكلام في شرح شرايع الاسلام ـ تفسير القرآن ـ حواش متفرقة على الكتب الفقهية**، توفي بالنجف في شوال سنة ١٢٩٢ او ١٢٩٥ هـ(١)

٧١ـ عبدالرحيم البشت مشهدي (المتوفى سنة ١٢٩٤)

هو السيد عبدالرحيم بن محمد تقي البشت مشهدي كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاري في النجف لازم مجلس درسه سنيناً عديدة و استفاد منه و عاد الى بلاده و توفي في سنة ١٢٩٤ هـ.(٢)

٧٢ـ عبدالرحيم التستري (١٢٢٦ـ ١٣١٣ هـ)

هو الشيخ عبدالرحيم بن محمد علي بن محمد حسين بن عبدالكريم بن محمد بن محمد رضا بن محمد تقي بن محمد باقر العلامة المجلسي بن محمد تقي الاصفهاني التستري ولد سنة ١٢٢٦ هـ و هاجرالى النجف و ادرك صاحب الجواهر ثم حضر على الشيخ الاعظم الانصاري مدة طويلة كما حضر على السيد علي التستري من خواص الشيخ الاعظم الانصاري و اصبح عالماً محققاً هبط طهران فقام فيها بالوظائف الشرعية و التدريس في

١ـ معارف الرجال: ٣٧/٢ و ٣٦ ـ الكرام البررة: ٧/١٢ و ٧٢٠

٢ـ المصدر: ٧٢٥/٢

المدرسة المنيرية و الامامة و الارشاد.

من مولفاته: دورة في اصول الفقه - في مسائل مختلفة - مجلدات كثيرة في الفقه - نتيجة الانظار منظومة في اصول الفقه - ايقاظ الراقدين - محاسن الآداب - اشرف المعجزات و غيرها. توفى في النجف في الثاني عشر من جمادى الثانية سنة ١٣١٣ هـ.(١)

٧٣- عبدالرحيم النهاوندى (١٢٣٧- ١٣٠٤ هـ)

هو الشيخ الميرزا عبدالرحيم بن نجف المستوفى بن محمد على الشيرازى النهاوندى كان جدّه حاكماً في نهاوند من قبل السلطان محمد شاه القاجارى ولد المترجم له فى نهاوند و نشأ فيها و هاجر الى النجف و بعد قرائة المقدمات و السطوح حضر على الشيخ الاعظم الانصارى و لازمه سنيناً طويلة حتى صار من اجلاء تلاميذه و من الفقهاء المحققين و تولى التدريس في النجف على عهد استاذه و حظى بتاييده و تقديره و استمر تدريسه بعد وفاته - في سنة ١٢٨٩ هـ عاد الى ايران فمكث سنة في المشهد الرضوى ثم هبط طهران و صار مدرساً في المدرسة الفخرية (مدرسة مروى) **من مولفاته: اصل البرائة - حاشية القوانين - الوقف والعتق - مجموعة الشعر**. توفى في ربيع الثاني سنة ١٣٠٤ هـ و حمل الى النجف.(٢)

٧٤- عبدالرحيم اليزدى (المتوفى سنة ١٣١٥ هـ)

هوالسيد عبدالرحيم بن ابراهيم الحسينى اليزدى كان في النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و غيره و قد بلغ مكانة سامية في المعقول و

١- نقباء البشر: ١١٠٨٣

٢- نقباء البشر: ١١٠٨/٣

المنقول و قام بالتأليف و ترك ثروة ضخمة و قد تلف شيئى منها، و ما بقى منها:

منتهى المقال فى مصائب العترة و الآل - عقلة المستعقل - لوائح اللاهوتة - الدرة العلوية - الدرر الغروية - الدقايق فى الحقايق - البرزخية - الشجرة الطيبة - دلائل الشرف و غيرها - توفى حدود سنة ١٣١٥ هـ

٧٥- عبدالصمد الجزائرى (١٢٤٣- ١٣٣٧ هـ)

هو السيد عبد الصمد بن احمد بن محمد بن طيب بن محمد بن نورالدين بن نعمة الله الموسوى التسترى الجزائرى ولد فى تستر فى ذى الحجة سنة ١٢٤٣ هـ و قرأ المقدمات فى بلاده ثم هاجر الى النجف فحضر علي درس الشيخ الاعظم الانصارى و السيد محمد حسن المجدد الشيرازى حتى برع فى الفقه و الاصول و الرجال، عاد الى تستر و صار مرجعاً للامور الا انه غضب على اهل البلد فهاجر النجف ثم عاد. من مولفاته: **المحاكمات بين صاحبى القوانين و الفصول - رسالة فى الاخفات - تعليقة على الرسائل - نقد البيان - فصل الخطاب و غيرها.**

توفى فى عاشر جمادى الثانية سنة ١٣٣٧ هـ و حمل الى النجف.[١]

٧٦- عبدالله القندهارى (١٢٠٤- ١٣١١ هـ)

هو الشيخ عبدالله بن نجم الدين الفاضل القندهارى كان والده من العلماء و قد حضر عليه ولده كما حضر على السيد محمد باقر الاصفهانى الشفتى ثم هاجر الى النجف و تتلمذ على الشيخ الاعظم الانصارى و من فى طبقته و برع

١- نقباء البشر: ١١٣٢/٣

فى العلوم الاسلامية و كان له يد طولي فيها. سكن مشهد الرضا عليه السلام، فكان من ابرز المراجع العامة و مدرسي المشهد. من تصانيفها: **حل العقال - البرهان - كحل الطرف - الفرائد البهية - خوان الوان - الهداية فى تفسير آية الولاية - الرد على النصارى - شرح مشكوة الانوار - توفى فى سنة ١٣١١هـ**[١]

٧٧- عبدالله الكرمانى (١٢٥۴- ١٣٢٧ ه)

هو الشيخ عبدالله بن محمد علي بن عبد الغفار الرايتى الكرمانى النجفى كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى فى النجف ادرك بحثه خمس سنين ثم حضر على السيد محمد حسن المجدد الشيرازى مدّة طويلة فى النجف قبل هجرة السيد الى سامراء و قد صار من الاعاظم و الفقهاء المتبحرين و اهل الورع و الزهد، كذاكان من اعلام الادب فى الشعر و النثر و تصدى للتدريس.

من مولفاته: تنقيح المقاصد - خلاصة الاصول - خلاصة الفقه - التنبيهات فى الاصول و الفقه - قاطع النزاع فى الاجماع - حاشية على المكاسب - كتاب فى الاصول - مدائح الاولياء - مصائب الاولياء - توفى فى ١٦ رمضان سنة ١٣٢٧ ه فى النجف و دفن فى الصحن.[٢]

٧٨- عبدالوهاب الطهرانى (المتوفى حدود سنة ١٣١٢ ه)

هو الشيخ عبدالوهاب بن محمد امين بن حاج محسن الطهرانى كان والده من اعيان تجار طهران امر ولده لطلب العلم فتشرف الى العتبات بعد تكميل المقدمات فحضر فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و السيد

١- نقباء البشر: ١٣١٩/٣

٢- المصدر: ١٢٠٩/٣

الميرزا محمد حسن الشيرازی و غيرهما مدّة طويلة حتي حاز درجة سامية من العلم و الفضل و الورع و التقى و بعد هجرة السيد المجدد الى سامراء عاد الى طهران فمكث فيها مدة و كان مبتلى بزوجة سئية المعشر قليلة الادب و ربما شتمته و اعتدت عليه و تفننت في الاسائة اليه و هو لايقابلها خوفاً و تورعاً من اللّه.

و يقول الشيخ آغا بزرگ الطهراني - و هومن اقارب المترجم له - ان زوجته اطلعت على الاجازات التي صدرت لزوجها من اساتذته في النجف فمزّقتها بقصد ايذائه و ايلامه، فهاجر بعدأ الى مشهد الرضا - عليه السلام - فتزوج هنا بعلوية و كان منزوياً و توفي في حدود سنة ١٣١٢ هو دفن في دار السعادة.(١)

٧٩ـ علي التبريزي (١٢٠٣ـ١٣١٦ ه)

هو السيد علي بن محمد الموسوی التبريزی اديب و طبيب كان تلميذ صاحب «الضوابط» و الشيخ الاعظم الانصاری و يروی عنهما و غير هما، جال البلاد و اجتمع بارباب الفضل و له مكاتبات مع الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية و كان تلميذ السيد جمال الدين الاسد آبادی، بعد تلمذه عليهما في المنقول و صاحب الجواهر تتلمذ في المعقول على الآغا على الاصفهاني و في الطب على الميرزا حسن الشيرواني و زاول مهنة الطب و اشتغل بها.

من مولفاته: شرح الضوابط ـ داد و ستد ـ تعليقة على رجال ابي علي ـ

---

١ ـ نقباء البشر: ٣/١٢٤٦

ذرية المصطفي ـ قانون العلاج ـ زاد المسافرين - رسالة الجدري. توفي في سنة ١٣١٦ هـ.(١)

٨٠ـ علي الجواهري (المتوفى سنة ١٣١٧ هـ)

الشيخ علي بن محمد بن محمد حسن صاحب الجواهر ولد في النجف توفي والده في حياة جدّه صاحب الجواهر و كفله جده و احبه كثيراً حضر على الشيخ الاعظم الانصاري و السيد حسين الكوهكمري و اختص به لازمه و كتب دروسه في الاصول و صار مدرساً و كان له حلقة من الطلاب و يلقي عليهم دروساً في الفقه. تصدى لخدمة استاذه الكوهكمري حتى توفي و جعله السيد وصيه. توفي الجواهري شهر محرم سنة ١٣١٧ و دفن في النجف.(٢)

٨١ ـ علي حيدر المنتفقي (١٢٣٨ـ ١٣١٤هـ)

هو الشيخ علي بن محمد بن علي بن حيدر بن خليفة بن كرم الله بن دنانة بن غانم بن اوثال ـ من قبائل العراق ـ المنتفقي النجفي المعاصر ولد سنة ١٢٣٨ هـ و نشأ ثم هاجر الى النجف و طلب العلم فيها تتلمذ على اعلام عصره، و اظهرهم الشيخ الاعظم الانصاري و قيل كان من مبرزي تلامذته و كتب دروسه و ايضاً حضر على السيد حسين الكوهكمري و صار عالماً محققاً في الفقه و الاصول و كان من شيوخ الادب و الشعر و من المدرسين في النجف. من آثاره: المجلدان في الاصول على نهج استاذه الانصاري ـ كتاب في الرجال ـ سوانح الاسفار ـ كتب في: احكام الخلل ـ الزكاة ـ الرهن ـ

١- المصدر: ١٥١٤/٣

٢- معارف الرجال: ١١٨/٢ و ١١٧

غريب القرآن - حاشية على تهذيب المنطق و الفصول و القوانين و الرسائل - عاد الى بلده «سوق الشيوخ» و توفى فيها سنة ۱۳۱۴ و دفن فى النجف.[۱]

۸۲- على الخاقانى (المتوفى سنة ۱۳۳۴)

الشيخ على بن حسين بن عباس بن محمد على بن سالم الخاقانى تتلمذ على الشيخ الاعظم الانصارى و حضر عليه في بحث العصر فى الدورة الثانية التى صحح بها كتاب «الرسائل فى الاصول» و ايضاً حضر على السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى - حتى خروج السيد من النجف و قيل كان من اجلّ تلامذته ثم على الشيخ ملا على الخليلي الرازى و اجازه اجازة اجتهاد و رواية، من آثاره: **شرح اللمعة الدمشقية - فوائد فى الرجال - تعليقات على منهج المقال - رسالة فى الاستصحاب - تقريرات الشيخ الاعظم الانصارى.**

توفى فى النجف قبل الغروب بساعتين من يوم الاثنين ۲۶ رجب سنة ۱۳۳۴ هـ.[۲]

۸۳- على الزنجانى (المتوفى قرب سنة ۱۲۹۰ هـ)

قيل كان من العلماء و الفضلاء الاجلّاء تتلّمذ فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و غيره من المشاهير و توفى فى النجف سنة ۱۲۹۰ هـ[۳]

۸۴- على النهاوندى (المتوفى سنة ۱۳۲۲ هـ)

هو المولى على بن فتح الله النهاوندى من كبار الفقهاء و اجلّاء تلاميذ

۱- المصدر: ۲/۱۱۶ و ۱۱۴.
۲- المصدر: ۲/۱۲۸ و ۱۲۵
۳- الكرام البررة: ۲/۸۲۷

الشيخ الاعظم الانصاری کان فقیهاً اصولیاً محققاً تتلّمذ علی الشیخ الاعظم و المیرزا ابوالقاسم الکلانتری و هو سلک مسلکاً غیر ما ذهب الیه الشیخ الاعظم فی علم الاصول و اسّس و احدث اصولاً جدیداً و شرح مذهبه فی کتابه المشهور و اقتصر فی علم الاصول علي ما یجب و هو ضروری فی الفقاهة و الاستنباط و حذف ما یزید علیه. و کان من تلامیذه آغا حسن التبریزی کما مر فی ترجمة حیاته.

مولفاته: تشریح الاصول الصغیر ـ تشریح الاصول الکبیر ـ مقدمة الواجب

توفی فی اول ربیع الثانی سنة ١٣٢٢ هـ فی النجف و دفن فی وادی السلام.(١)

٨٥ـ غلامرضا القمی (المتوفی سنة ١٣٣٢ هـ)

هو الشیخ غلامرضا بن رجبعلی القمی المعروف بحاج آخوند قمی تتلمذ علی الشیخ الاعظم الانصاری و المیرزا حبیب الله الرشتی و السید المیرزا محمد حسن الشیرازی.

مولفاته: قلائد الفرائد طبع سنة ١٣١٥ هـ قواعد الاصول ـ کنوز الجواهر.(٢)

٨٦ـ قربانعلی الزنجانی (١٢٢٩ـ ١٣٢٨ هـ)

الشیخ قربان علی الزنجانی ولد حدود سنة ١٢٢٩ هـ و بعد قرائة المقدمات فی موطنه هاجر الی النجف و حضر علی درس صاحب الجواهر

١- ریحانة الادب: ٢٦٨/٦

٢- الذریعة ١٦٤/١٧

ثم على الشيخ الاعظم الانصارى و كان عمدة تلمذه عليه و رجع الى زنجان و تولى الامور الحسبية فى بلده و قام على الحكم الدستورى المعروف بالمشروطة و خالفه و نفي الى العراق و قدم بلد الكاظمية و توفى فيها فى سنة ١٣٢٨ هـ و دفن في رواق الامامين الجوادين عليهما السلام.(١)

٨٧ـ محمد ابراهيم البهبهانى الحسنى (المتوفى بعد سنة ١٣٠٠ هـ)

هوالسيد محمد ابراهيم البهبهانى الحسنى تتلمذ فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى و كان شريك البحث مع السيد الميرزا هداية اللّه المعروف بـ«دست غيب» ثم رجع الى شيراز و كان عالماً جليلاً و رئيساً و صار مرجعاً مطاعاً. توفى بعد سنة ١٣٠٠ هـ(٢)

٨٨ـ محمد اللوندى الكاظمى (المتوفى سنة ١٣١٣ هـ)

هو الشيخ محمد بن كاظم بن درويش على بن محمد يحيى بن يحيى بن قاسم بن محمد بن جواد اللوندى النجفى الكاظمى. تتلمذ اولاً على الشيخ محمد حسن آل ياسين الكاظمى ثم حضر بحث الشيخ الاعظم الانصارى و الشيخ راضى فى النجف كان عالماً فقيهاً ضابطاً مستحضراً لمتون الاخبار و القواعد العامة و مدرساً في الكاظمية و قد رجع اليه في التقليد.

توفى سنة ١٣١٣ هـ فى بلدة الكاظمية و نقل جثمانه الى النجف و دفن فيها.(٣)

١- معارف الرجال: ٢/١٦٠ و ١٥٩ ٢- نقباء البشر: ١/٢

٣- معارف الرجال: ٢/٣٧٠

۸۹ـ محمد امين (المتوفى بعد ۱۲۹۱ هـ)

هو الشيخ محمد امين كان في النجف من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى حضر عليه مدة استفاد من علمه كثيراً و كتب حاشية على «الرسائل» فرغ منها في سنة ۱۲۹۱ هـ و توفي بعد ذلك.[۱]

۹۰ـ محمد الايروانى (۱۲۳۲ ـ ۱۳۰۶ هـ)

المولى الشيخ محمد بن محمد باقر الايرواني ولد في ايروان من مدن آذربايجان سنة ۱۲۳۲ هـ و هاجر الى العراق و حضر على دروس السيد ابراهيم القزوينى صاحب الضوابط فقهاً و اصولاً حوالى اربع سنين فى كربلا ـ ثم هاجر الى النجف و حضر فى الاصول على الشيخ الاعظم الانصارى و فى الفقه على الشيخ حسن كاشف الغطاء و على صاحب الجواهر و هو و الشيخ الاعظم الانصارى اجازاه اجازة اجتهاد و كان معروفاً بين معاصريه بالفضل و التحقيق حتى اشتهر بالفاضل الايرواني. صار مرجعاً للتقليد بعد وفاة السيد حسين الكوهكمرى و كان يدرس علم الاصول ليلاً و الفقه صباحاً في مسجد الشيخ الطوسى تحضر بحثه جمهرة من اهل التحقيق و الافاضل.

من مولفاته: البيع ـ احكام الخلل فى الصلاة ـ المكاسب المحرمة ـ حواش على قواعد العلامة و تفسير البيضاوى ـ الاجزاء ـ حجية الظن ـ اجتماع الامر و النهى ـ البرائة ـ الاستصحاب ـ التعادل و التراجيح ـ الاجتهاد و التقليد ـ الحسن و القبح العقليين ـ مقدمه الواجب ـ مسئلة الضد ـ توفى فى النجف يوم الخميس ثلاث ربيع الأول سنة ۱۳۰۶ هـ[۲]

۱ـ الكرام البررة: ۱/۱۵۶ ۱۵۵ ۲ـ معارف الرجال: ۲/۳۶۳ و ۳۶۱

٩١ـ محمد تقي الشهرستاني (المتوفى سنة ١٣٠٧ هـ)

هوالسيد محمد تقي بن محمد حسين بن محمد علي بن محمد اسماعيل الحسيني المرعشي الحائري الشهير بالشهرستاني كان من تلاميذ صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصاري و صار عالماً فقيهاً معمراً بلغ من العمر اربعاً و تسعين سنة.

من مولفاته: ذخيرة المعاد في الادعية ـ كتب في الفقه و الاصول ـ توفي في ٢٨ ذي الحجة ١٣٠٧ هـ(١)

٩٢ـ محمد تقي الطالقاني (المتوفى سنة ١٣٢٥ هـ)

هوالسيد محمد تقي بن احمد بن محمد بن احمد الحسيني الا ورازاني الطالقاني نزيل طهران ينتهي نسبه الى السيد نصيرالدين صاحب المزار الواقع في شارع خيام المعروف باسمه في طهران، كان من تلامذة الشيخ الاعظم الانصاري و السيد حسين الكوهكمري و غيره صدرت له الاجازة من الاعاظم و اصبح عالماً كبيراً رجع قرب سنة ١٣٠٠ هـ الى طهران. مولفاته: **المظاهر العقلية في الاصول و الفروع.** توفي سنة ١٣٢٥هـ و دفن عند الامام زاده هادي جنب مسجد ماشاء الله قرب مزار الشيخ الصدوق ابن بابويه.

٩٣ـ محمد تقي القاضي (المتوفى سنة ١٢٧٦ هـ)

السيد محمد تقي بن محمد باقر بن محمد تقي الطباطبائي التبريزي كان في النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاري و غيره. مولفاته: **حواش على القوانين** طبعت سنة ١٣١٩ هـ توفي في طريق الجبل راجعاً من الحج سنة

---

١ - نقباء البشر: ٢٥٢/١

۱۲۷۶ هـ[۱]

۹۴ـ محمد تقی الیزدی (المتوفی بعد سنة ۱۲۷۷ هـ)

الشیخ محمد تقی بن محمد باقر الشریف الیزدی کان من تلامذة الشیخ الاعظم الانصاری فی النجف و کان ملازماً له و اصبح عالماً و فقیهاً.

مولفاته:

مجموعة الهدایة: الفه من فتاوی استاذه و جعلها ثلاثة اقسام:

۱ـ اصول الدین العقلیة ۲ـ فروع الدین ۳ـ المعاصی الکبیرة و الصغیرة طبع الکتاب فی یزد.[۲]

۹۵ـ محمد جواد الحولاوی (۱۲۴۷ـ ۱۳۳۵ هـ)

الشیخ محمد جواد بن مشکور بن محمد بن صفر الحولاوی النجفی ولد فی النجف سنة ۱۲۴۷ هـ و نشأ فیها تتلمذ علی الشیخ الاعظم الانصاری و السید علی بن المیرزا محمد حسن الشیرازی فی النجف و تتلمذ ایضاً علی المیرزا حبیب الله الرشتی و لازمه.

و کان امام جماعة فی الصحن الغروی و مرجعاً فی الجملة توفی فی النجف فی شهر ربیع الثانی سنة ۱۳۳۵ هـ[۳]

۹۶ـ محمد حسن الآشتیانی (۱۲۴۸ـ ۱۳۱۹ هـ)

هو الشیخ المیرزا محمد حسن بن جعفر بن محمد الآشتیانی الطهرانی ولد فی آشتیان حدود سنة ۱۲۴۸ و نشأ بها فتعلم القرائة و الکتابة ثم هاجر الی

۱- الکرام البررة: از ۲۱۰/۱ و ۲۰۹ راجع ایضاً: ریحانة الادب و علماء معاصرین.

۲- الکرام البررة: ۲۱۰/۱

۳- معارف الرجال: ۲۲۳/۲ و ۲۲۲

بروجرد و عمره ۱۳ عاماً و کانت دار العلم يومذاك، رئيسها كان المولی اسد الله البروجردی و اقام فيها اربع سنين و اتقن العلوم العربية و البلاغة و اشتهر بتدريسها و حضر على السيد شفيع الجابلقی سنة و نصفاً ثم هاجر الى النجف و حضر على درس الشيخ محسن بن خنفر و صاحب الجواهر ثم اختص بالشيخ الاعظم الانصاری و عدّ من اعاظم تلاميذه و كان يقرر بحثه و يكتب تقريراته الى ان توفی استاذه، فعاد الآشتيانی فی سنة ۱۲۸۲ الى طهران و كان من ابرز علمائها و له قصة مع سلطان وقته ناصرالدين شاه القاجاری، ثم قام بالتدريس و التصنيف.

مولفاته: بحر الفوائد و هو حواشيه على الرسائل و يعد من بين حواشي الكتاب اغزرها مادة و اكثرها نفعاً **ـ مباحث الالفاظ ـ القضاء ـ احياء الموات ـ الاجارة ـ احكام الاواني من الذهب و الفضّة ـ ازاحة الشكوك عن اللباس المشكوك ـ اصالة نفی العسر و الحرج ـ فی الاجزاء ـ فی الجمع بين القرآن و الدعا ـ نكاح المريض ـ الوقف ـ حج مكة المكرمة** ـ توفی سنة ۱۳۱۹ هـ و حمل الى النجف و دفن بها.[۱]

۹۷ ـ محمد حسن الانصاری (۱۲۵۴ ـ ۱۳۳۲ هـ)

هو الشيخ محمد حسن بن منصور بن محمد امين الانصاری الدزفولی ولد فی دزفول سنة ۱۲۵۴ هـ و نشأ بها و اخذ المقدمات ثم هاجر الى النجف و بعد تكميل المقدمات حضر على درس المولی آغا الدربندی و الشيخ الاعظم الانصاری و السيد الميرزا محمد حسن الشيرازی و كان صهر عمه

۱ ـ نقباء البشر: ۱/۳۹۰ ـ ۳۸۹ ـ معارف الرجال: ۱/۲۴۰ و ۲۳۹

الانصاری و بعد وفاة الشیخ الاعظم قام مقامه شقیقه والد المترجم له فی امامة الجماعة و بعد فوته قام مقام والده الی سنة ١٣٠٥ ثم عاد دزفول و رجع الناس الیه فی التقلید توفی یوم الغدیر فی سنة ١٣٣٢ ھ و دفن بها.(١)

٩٨ـ محمد حسن الزنوزی (المتوفی سنة ١٣١٠ ھ)

الشیخ المیرزا محمد حسن بن عبدالکریم الزنوزی التبریزی کان فی النجف من تلامذة الشیخ مهدی النجفی و الشیخ الاعظم الانصاری و الفاضل الایروانی و غیر هم، ثم عاد الی تبریز و کان عالماً فقیهاً و کان اعقابه: المیرزا ابوالحسن الزنوزی ـ المیرزا راضی الزنوزی ـ فیلسوف الدولة المیرزا عبدالحسین خان.

من مولفاته: کتاب الحج ـ مباحث الالفاظ ـ اصل البرائة ـ الاستصحاب ـ الماتین فی الامامة ـ شرح تأئیة دعبل الخزاعی ـ توفی یوم السبت ٢٦ شوال سنة ١٣١٠ ھ و نقل الی النجف و دفن بوادی السلام.(٢)

٩٩ـ محمد حسن شریعتمدار الاسترآبادی (١٢٤٩ـ ١٣١٨ ھ)

هو الشیخ محمد حسن بن محمد جعفر بن سیف الدین ولد بکربلا فی شوال سنة ١٢٤٩ ھ و نشأ بها سافر مع والده الی کرمانشاه ـ طهران ـ استرآباد ـ المشهد الرضوی و فی خلال ذلک تتلمذ علی والده فی العلوم العربیة و سطوح الفقه و الاصول و بعد وفاته (سنة ١٢٦٣ ھ) هاجر الی النجف و حضر درس الشیخ الاعظم الانصاری ـ الشیخ مشکور الحولاوی ـ الشیخ محسن

١ـ نقباء البشر: ١/٤٤٣

٢ـ المصدر: ١/٤٠٨ ـ علماء معاصرین: ٤٥ ریحانة الادب

خنفر والشيخ راضي و اجازوا له و اصبح عالماً جليلاً و فقيهاً رجالياً ذكر قصة دراسته واساتذته و اجازاته و فهرست تصانيفه في كتاب «مظاهر الآثار»، ثم عاد طهران و صار مرجعاً و قام بالتدريس و التصنيف.

من مولفاته: مظاهر الآثار - ينابيع العقول في علم الاصول - اساس الاحكام في شرح شرايع الاحكام - نصرة المستبصرين في شرح التبصرة - معراج المؤمنين في شرح الالفية و غيرها، توفي سنة ١٣١٨ هـ

١٠٠ - محمد حسن الشيرازي (١٢٣٠ - ١٣١٢ هـ)

السيد الميرزا محمد حسن بن محمود بن اسماعيل بن فتح الله بن عائد لطف الله بن محمد مؤمن الشيرازي الشهير بـ«السيد المجدد الشيرازي» ولد في النصف من جمادى الاولى سنة ١٢٣٠ هـ و نشأ بشيراز و هاجر الى اصفهان و اكمل دراسة العلوم ثم ذهب الى العراق و حضر درس الشيخ حسن كاشف الغطاء و صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصاري كثيراً حتى توفي استاذه الاخير سنة ١٢٨١ هـ اجتمع مع ساير العلماء على مرجعية و رياسة الآغا حسن النجم آبادي اعلم و اتقى تلامذة الشيخ الاعظم على ماقيل و هو لم يقبل لورعه و تقواه و ارجع الجميع الى السيد نفسه لتدبيره في المرجعية و الرياسة و رجعوا اليه وصار رئيساً و مرجعاً و مدرساً بارزاً و ذاع صيته و حضر الاعلام على درسه و في زمان حياته وقعت حوادث مهمة في العراق و ايران يطول ذكرها. توفي في سامرا، بعد الابتلاء بداء الغشيان اوالسل، و توفي ليلة ٢٤ شعبان سنة ١٣١٢ هـ [١]

١- معارف الرجال: ٢/٢٣٧ و ٢٣٢ - نقباء البشر: ١/٤٤١- ٤٣٩ و لتفصيل ترجمته

١٠١ـ محمد حسن القمى (١٢٤١ـ ١٣٠٤ هـ)

الشيخ الميرزا محمد حسن بن آغاسى القمى ولد فى قم سنة ١٢٤١ هـ و نشأ بها على ابيه الذى كان من اهل الديوان و عمال المملكة هاجر الى اصفهان فمكث بها خمسة اعوام و تلمذ خلالها على السيد حسن المدرس و كان السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى شريكه فى الدرس على السيد المذكور و هاجر الى النجف و حضر على درس الشيخ الاعظم الانصارى مدّة، استفاد من علمه و تقواه كثيراً و حصلت له الاجازة منه فى سنة ١٢٧٩ هـ فعاد الى قم و كان معروفاً بالعلم و الورع و قام بالتأليف و التصنيف فى الفقه و الاصول توفى سنة ١٣٠٤ هـ[١]

١٠٢ـ محمد حسن المازندرانى (المتوفى سنة ١٣١٧ هـ)

كان اصله من بارفروش مازندران ادرك الشيخ الاعظم الانصارى فى النجف قرب سنين و بعد وفاته تتلمذ فى الحائر الشريف على العلامة الفاضل الاردكانى و الشيخ زين العابدين المازندرانى و غيرهما و صار عالماً جليلاً، له تصانيف و تقريرات دروس اساتذته. توفى بكربلا سنة ١٣١٧ هـ[٢]

١٠٣ـ محمد حسن المامقانى (١٢٣٨ـ ١٣٢٩ هـ)

هو الشيخ محمد حسن بن عبدالله بن محمد باقر بن على اكبر بن رضا المامقانى ولد سنة ١٢٣٨ هـ فى مامقان فى آذربايجان هاجر الى النجف و تتلمذ على السيد حسين الكوهكمرى و الشيخ الاعظم الانصارى و برع فى

١- نقباء البشر: ٣٨٦/١ انظر هدية الرازى.

٢- المصدر: ٣٧٥/١

الفقه و الاصول و صار مرجعاً و مدرساً.

من مولفاته: اصالة البرائة ـ بشرى الوصول الى اسرار علم الاصول فی ثمانية مجلدات و هو تقريرات درس الكوهكمری ـ ذرايع الاعلام فی شرح شرايع الاسلام فی ستة مجلدات ـ غاية آلآمال و هی حواشيه على مكاسب استاذه الشيخ الاعظم. توفی فی النجف ٣٩ محرم سنة ١٣٢٠ هـ[١]

١٠٤ـ محمد حسن الهزار جريبی النجفی (حدود ١٢٣٩ـ ١٣١٧ هـ)

هو الشيخ محمد حسن بن محمد علي بن محمد باقر الهزار جريبی المازندرانی الاصفهانی الشهير بالنجفی كان جدّه محمد باقر الهزار جريبی مدرساً في كربلا في عصر الوحيد البهبهاني و توفی سنة ١٢٠٥ و كان هو شيخ السيد مهدی بحرالعلوم و استاذ صاحب القوانين.

ولد المترجم له حدود سنة ١٢٣٩ هـ و تتلمذ على صاحب الضوابط و صاحب الجواهر ثم الشيخ الاعظم الانصاری و بعده على السيد الميرزا محمد حسن الشيرازی واصبح عالماً جليلاً و رئيساً مقبولاً، ثم هاجر الى اصفهان و كان فيها مرجعاً مبجلاً و كان السيد الميرزا محمد حسن الشيرازی يعظمه و يرشد اليه.

من مولفاته: كتاب الطهارة ـ حواش على القوانين و الفصول و رسائل اخرى، توفی سنة ١٣١٧ هـ [٢]

١- معارف الرجال: ١/٢٤٥ و ٢٤٣ـ نقباء البشر: ١/٤٠٩

٢- المصدر: ١ ٤٢٠ـ معارف الرجال: ٢/٢٣٨

١٠٥- محمد حسن الهشترودی (المتوفی حدود ١٣٠۴ ه)

الشیخ محمد حسن بن عبدالله بن علی الهشترودی التبریزی کان فی النجف من تلامیذ الشیخ الاعظم الانصاری کتب تقریرات درسه و بعد تکمیل دراساته عاد الی بلاده، و بعد مدّة تشرف لزیارة العتبات المقدسة بالعراق ثانیاً و فی الرجوع توفی بکرند حدود سنة ١٣٠۴ ه و دفن بها.

من مولفاته: محن الابرار - تقریرات استاذه.(١)

١٠٦- محمد حسین الاعسم (المتوفی سنة ١٢٨٨ ه)

الشیخ محمد حسین بن علی بن محمد حسین بن محمد علی بن حسین بن محمد الاعسم النجفی من افاضل هذا البیت و معاریف اعلامه عالم جلیل و ورع صالح واسع الاطلاع و من خیار اهل المنبر، تتلمذ فی النجف علی الشیخ الاعظم الانصاری و الشیخ حسن کاشف الغطاء و غیرهما و کان - رحمه الله - یقرأ مقتل الامام الشهید - علیه السلام - یوم عاشوراء شاهده جندی من الاتراک [علیه اللعنة] علی العهد العثمانی و افرغ مسدساً فی قلبه فخرّ من ساعته صریعاً و توفی شهیداً - قدس سره - و دفن فی النجف سنة ١٢٨٨ ه خذل الله قاتله و اتباع تلک الشجرة الخبیثة.(٢)

١٠٧- محمد حسین القائنی (المتوفی سنة ١٣٠٧ ه)

هو الشیخ محمد حسین بن محمد محسن بن عبدالله بن محسن بن حسین الاصفهانی البیرجندی القائنی کان فی النجف حضر علی درس الشیخ الاعظم الانصاری ثم علی السید حسین الکوهکمری ثم عاد الی قائن و بعد الزیارة

١- نقباء البشر: ۴١١/١

٢- الکرام البررة: ۴٠٢/١ و ۴٠١

رجع الى سامراء بعد سنة ١٣٠٠ هـ مستفيداً من بحث السيد المجدد الشيرازي، توفى فى كربلا سنة ١٣٠٧ هـ[١]

١٠٨ ـ محمد حسين القمشهى الكبير (حدود ١٢٥٠ ـ ١٣٣٦ هـ)

الشيخ محمد حسين بن قاسم القمشهي الاصفهاني حضر فى النجف على درس الشيخ الاعظم الانصارى قرب خمس سنين و تتلمذ بعده على السيد حسين الكوهكمرى و السيد المجدد الميرزا محمد حسن الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتى و غيرهم حتى فاق اقرانه و حصل على اطلاع واسع فى الفقه و الاصول و صار مدرساً و زعيماً و مرجعاً.

مولفاته: ادلة الرشاد في شرح نجاة العباد ـ عدة طريق التدقيق.

توفى محرم سنة ١٣٣٦ هـ فى النجف و دفن بها.[٢]

١٠٩ ـ محمد حسين الكاظمى (١٢٢٤ او ١٢٣٠ ـ ١٣٠٨ هـ)

هو الشيخ محمد حسين بن هاشم بن حسن بن ناصر بن حسين بن عبد، العاملى الاصل الكاظمى النجفي ولد فى الكاظمية سنة ١٢٢٤ هـ ـ او سنة ١٢٣٠ على قول آخر ـ و نشأ فيها، تتلمذ فى الفقه على الشيخ عبدالله نعمة العاملى فى النجف ثم حضر درس الاعلام كالشيخ حسن كاشف الغطاء و صاحب الجواهر ـ الشيخ جواد ملا كتاب ـ الشيخ محسن خنفر ـ و اخيراً الشيخ الاعظم الانصارى و لازم هؤلاء الاجلاّء مدة طويلة و برع و حاز مكانة سامية وعدّ من انبه الفقهاء وابعدهم غوراً و تحقيقاً و اصبح مجتهداً مؤسساً و مدرساً من اعاظم فقهاء عصره و مرجعاً رئيساً مطاعاً، وكان له قول فصل

١- نقباء البشر: ٢/٦٣٨

٢- نقباء البشر: ٢/٦٣٥

في وقعة حدثت بين الشيخ محمد هادى الطهرانى و الميرزا حبيب الله الرشتى كما اشرت فى ترجمة احوالهما و شرحها صاحب احسن الوديعة، حضر عليه كثير من الاعلام و قد صاهر الشيخ صاحب الجواهر على كريمته.

من مولفاته: هداية الانام الى شرح شرايع الاسلام ـ نخبة العباد ـ حواش على القوانين و الرسائل ـ بغية الخاص والعام ـ رسالته العملية.

توفى فى الليلة الحادية عشرة او ۲۲ محرم سنة ۱۳۰۸ ه[۱]

۱۱۰ـ محمد حسين الهمدانى الكاظمى (المتوفى حدود سنة ۱۳۱۶ ه)

هو الشيخ محمد حسين الهمدانى الكاظمى كان من المعمرّين تتلمذ على صاحب الجواهر ثم لازم الشيخ الاعظم الانصارى مدّة طويلة حتى عدّ من افاضل تلامذته و مبرزى حوزته فى حياة الشيخ، هاجر الى الكاظمية و اشتغل هناك بتدريس مؤلفات استاذه و هو اوّل من نشر مولفات الشيخ الاعظم فى الكاظمية، توفى بكربلا و دفن بها فى حدود سنة ۱۳۱۶ ه[۲]

۱۱۱ـ محمد رضا الاصفهانى (المتوفى سنة ۱۲۹۲ ه)

هوالسيد محمد رضا بن على بن محمد بن محمد تقى الحسينى المازندرانى الاصفهانى، بعد اخذ المقدمات و السطوح حضر فى اصفهان على العلامة السيد حسن المدرس ثم هاجر الى النجف فحضر بحث الشيخ الاعظم الانصارى الى ان استقل و اشتغل بالتدريس فى «مدرسة الصدر» و كان يحضر بحثه بعض الطلاب و اهل الفضل.

۱- معارف الرجال: ۲۵۲/۲ و ۲۴۹ ـ نقباء البشر: ۶۶۵/۲

۲- نقباء البشر: ۵۱۵/۲

مولفاته: تعليقاته على الكتب الدراسية كـ«المكاسب» و «القوانين». توفى في ٢١ شهر رمضان سنة ١٢٩٢ هـ و دفن في وادى السلام.[١]

١١٢ـ محمد رضا الخراساني (المتوفى سنة ١٣٠٢ هـ)

هوالسيد محمد رضا بن يوسف بن محمد الحسيني الخراساني الاصفهاني كان والده عالماً و معاصراً للسيد محمد باقر حجة الاسلام الرشتي حضر المترجم له في النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و كان من اخصائه و من اصدقاء السيد محمد حسن الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتي و غيرهم عاد الى خراسان و بقى هنا مدة ثم رجع الى النجف و توفى فيها في ٢٢ ذي القعدة سنة ١٣٠٢ هـ[٢]

١١٣ـ محمد رضا الطهراني (المتوفى سنة ١٣٠٦ هـ)

هو الشيخ الميرزا محمد رضا بن عبدالنبى الطهراني المعروف بالحاج قاضى قرأ على علماء النجف سنين طوالاً و له الاجازة عن الشيخ الاعظم الانصارى و الشيخ راضى النجفى ثم عاد الى طهران و كان له عند الناس مكانة سامية و صار مرجعاً، توفى سنة ١٣٠٦ هـ[٣]

١١٤ـ محمد الشربياني (١٢٥٠ـ ١٣٢٢ هـ)

الشيخ محمد بن فضل على بن عبدالرحمن بن فضل على السرابى الشربيانى النجفى ولد حدود سنة ١٢٥٠ هـ في بلده و في سنة ١٢٦٥ هاجر الى تبريز و قرأ المقدمات و السطح في الادب و الفقه و الاصول و الحكمة

١- الكرام البررة: ٥٦١/٢
٢- نقباء البشر: ٧٨٠/٢
٣- نقباء البشر: ٧٦٠/١

فحضر علي الميرزا مهدى القارى مدرس تبريز اعلم علمائها و صار مراهقاً للاجتهاد و بعد ذيوع شهرة الشيخ الاعظم كان المترجم له يفتى الناس بفتواه و يعمل بالاحتياط.

ثم هاجر الى النجف و حضر على درس الشيخ الاعظم فى الفقه و الاصول ثمان سنين و اجازه ان يروى عنه و بعده تتلمذ على السيد حسين الكوهكمرى و كان يملى درسه بعد الفراغ، ثم استقل بالتدريس و اصبح عالماً محققاً اصولياً رئيس الشيعة. بعد وفاة الفاضل الايروانى و الكاظمى و الميرزا الشيرازى اشتهر و صار مرجعاً و شاع تقليده فى آذربايجان و عربستان و العراق.

مولفاته: له كتب فى ابواب الفقه و الاصول - شرح المعلقات السبع.

توفى يوم الجمعة رمضان ١٣٢٢ هـ بعوارض القلب و كان صائماً و قيل صار ليوم وفاته انقلاب في النجف.(١)

١١٥ - محمد صادق اليزدى (المتوفى بعد سنة ١٣٠٠ هـ)

هو الشيخ محمد صادق بن محمد اليزدى كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و بعده حضر على درس السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى فى النجف و لم يهاجر معه الى سامراء، **من آثاره: شرح الدرة للسيد مهدى بحر العلوم توفى بعد سنة ١٣٠٠ هـ**(٢)

١١٦ - محمد صالح البهبهانى (المتوفى حدود سنة ١٣٠٩ هـ)

هوالسيد محمد صالح بن الامير على نقى البهبهانى تتلّمذ فى النجف على

١- معارف الرجال: ٢/٣٧٥ و ٣٧٢ ٢- نقباء البشر: ٢/٨٧٥

الشيخ الاعظم الانصاری و غیره من الفحول و عاد الی بهبهان و صار من الفقهاء و العلماء و مرجعاً للامور و قام بالتدریس و الامامة و القضاء توفی حدود سنة ١٣٠٩ هـ (١)

١١٧ ـ محمد طاهر الدزفولی (١٢٣٠ ـ ١٣١٥ هـ)

هو الشيخ محمد طاهر بن محسن اسماعيل الدزفولی الكاظمی كان والده عالماً و عمه الشيخ اسد الله صاحب المقابس فهو من بيت العلم تتلمذ على محمد ابراهيم الكلباسی و صاحب الجواهر و السيد محمد المدرس الشهشهانی و السيد حجة الاسلام الرشتی و الشيخ حسن كاشف الغطاء و الشيخ الاعظم الانصاری و اصبح عالماً كبيراً و مرجعاً لتقليد اهل عربستان و خوزستان و بقی مرجعاً و توفی فی سنة ١٣١٥ هـ (٢)

١١٨ ـ محمد طاهر الدزفولی (المتوفی ١٣١٨ هـ)

هو السيد محمد طاهر بن اسماعيل الموسوی الدزفولی التستری النجفی تتلمذ فی النجف علی الشيخ الاعظم الانصاری زمناً و صاهره علی ابنته و هاجر الی سامراء فی حدود سنة ١٣٠٠ هـ فلازم السيد المجدد الميرزا محمد حسن الشيرازی سنيناً مستفيداً من بحثه ثم عاد الی النجف و اشتغل بالتدريس و الافادة و مما حكاه عن استاذه الشيخ الاعظم الانصاری: «**انه قال حين سئل عن مسألة ـ لقد راجعت جميع ابواب الفقه ثلاث مرات، مرة بنظر الاخباری الصرف، و مرة بنظر الاصولی الصرف، و ثالثة جمعاً بينهما، و فی جميع تلك المراجعات كنت استشكل فی هذه المسألة**».

---

١ ـ المصدر: ٩٣٥/٣

٢ ـ نقباء البشر: ٩٧٤/٣

من مولفاته: تقريرات بحث استاذه فى ابواب الفقه و الاصول - حاشية على اللمعة. و قد امره استاذه بحضور بحث السيد حسين الكوهكمرى توفى سنة ١٣١٨ هـ (١)

١١٩ - محمد طه نجف (١٢٤١ - ١٣٢٣ هـ)

الشيخ محمد طه بن مهدى بن محمد رضا بن محمد بن نجف الحكم آبادى التبريزى ولد سنة ١٢٤١هـ تربى فى حجر العلم و الفقاهة و قرأ المقدمات على الشيخ عبدالرضا الطفيلى و غيره، و الفقه و الاصول و الرجال على خاله الشيخ جواد نجف و الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى و الشيخ محسن خنفر، و له الرواية عن المولى على الخليلى و قد شارك في فنون كثيرة و علوم عديدة الاّ انه تفوق في الفقه و الاصول و شهد باجتهاده فحول العلماء و كبار الفقها، و رجع الناس اليه بعد وفاة الشيخ جواد نجف سنة ١٢٩٤ هـ اجتمع العلماء في النجف منهم الحجة الكبرى السيد مهدى القزويني و الشيخ ميرزا الطف الله و الشيخ ملا محمد الايروانى و غيرهم من علماء العرب و العجم و ائتمّوا بالشيخ المترجم له فى الصلاة جماعة بالمسجد الهندى الاّ الشيخ محمد حسين الكاظمى، و امر السيد القزوينى بان يخطب بعد الصلاة: الشيخ محمد طه افضل ممن فقدنا.

كان فقيهاً اصولياً تقياً عابداً زاهداً و معرضاً عن الدنيا و زخارفها.

من مولفاته: اتقان المقال فى علم الرجال - القواعد النجفية - غناء المحصلين حاشية على المعالم - دعائم فى الاصول - الانصاف - كتاب

---

١ - نقباء البشر: ٣/٩٦٨

الزكاة ـ كشف الحجاب فى استصحاب الكر و مطلق الاستصحاب ـ كتاب النكاح ـ و رسائل كثيرة اخرى فى الفقه و الاصول.توفى صبيحة يوم الاحد ثالث عشر من شهر شوال سنة ١٣٢٣ هـ و صار لموته دوى فى النجف و اغلقت اسواق النجف باجمعها له، فلم تر الاّ باك و باكية حتى اخذ النجفيون يهرعون الى خارج البلد مستقبلين جثمانه حيث غسل على نهر السنية من الفرات و استمر الصراخ و العويل من المشيعين حتى ادخلوه الصحن الغروى و صلى عليه الاستاذ الاعظم ميرزا حسين الخليلي و جددوا عهداً بمرقد اميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ و دفن فى حجرة من الصحن الغروى مع جده لامّه الشيخ حسين نجف و استاذه الشيخ محسن خنفر و اقيمت له الفواتح في مدن العراق ورثته الشعراء و ارخ عام وفاته بعض الادباء بقوله:

لقد امست سماء العلم تبكي　　　　بـ«طه» ارخوا قد غاب بدراً

اقول: ان اسرة نجف ـ قدس سره ـ من اسر نادرة في تاريخ الاسلام اذ اعضاء الاسرة و علمائها كان اهتمامهم الاوّل ينحصر على تهذيب النفس و تزكيتها و الورع و الزهد و التقوى و جدّوا و اجتهدوا فيها و صاروا كلهم اقطاب دائرة الزهد و الفضيلة و التقوى و الشرف، و جدير بالمحققين تحرير حياة هذه الاسرة و عرضه الى المجتمع انموذجاً من التربية و التهذيب الاسلامى في ضوء مكارم و اخلاق اهل بيت النبوة عليهم السلام.[1]

١٢٠ ـ محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩ هـ)

الشيخ محمد كاظم بن حسين الهروى الخراسانى صاحب «كفاية

---

١ ـ معارف الرجال: ٣٠٤/٢ و ٣٠٣ ـ نقباء البشر: ٩٦١/٣

الاصول» ولد في طوس سنة ١٢٥٥ هـ و نشأ بها و قرأ المقدمات فيها ثم ذهب الى سبزوار و قرأ الفلسفة على المولى هادى السبزوارى و بعض الحكماء فى طهران، ثم هاجر الى النجف و كان ذلك فى سنة ١٢٧٩ هـ و اقام فيها و قرأ على الشيخ الاعظم الانصارى سنتين الى ان توفى الشيخ سنة ١٢٨١ هـ ثم حضر درس الشيخ راضى النجفى فى الفقه و السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى ثم استقل بالتدريس في الفقه و الاصول و تخصص بعلم الاصول و صارمن ابرز المدرسين و تتلمذ عليه عدد كبير لايحصى من العلماء، و كان مصدر التحقيق و الفّ كتاب «**كفاية الاصول**» و اصبحت الى يومنا هذا مدار الدراسة و التدريس.

من مولفاته: كفاية الاصول فرغ منه سنة ١٢٩١ هـ - حواش على الرسائل و المكاسب للشيخ الاعظم الانصارى - شرح التبصرة - القضاء و الشهادات - رسالة فى الدماء الثلاثة - رسالة فى الطلاق - تعاليق على الاسفار الاربعة و منظومة السبزوارى - رسالة فى العدالة و الوقف - رسالة عملية موسومة بروح الحياة.

و من حوادث زمان حياته التى تدخل فيها هى: **النهضة الدستورية** فى ايران و هو ايّدها، و ثانيها قيل احتل الروس فى ايامه بعض مناطق ايران و عزم مع جماعة من العلماء الى الخروج و حرب الروس ففأجاهالموت فى النجف فجر الثلاثاء ٢٠ ذى الحجة سنة ١٣٢٩ هـ[١]

١- معارف الرجال: ٢/٣٢٤ و ٣٢٣

١٢١ ـ محمد هادي الطهراني (١٢٥٣ ـ ١٣٢١ هـ)

هو الشيخ محمد هادى بن محمد امين الطهرانى ولد فى طهران فى العشرين من رمضان سنة ١٢٥٣ هـ ـ او ١٢٥١ على قول آخر ـ هاجر الى اصفهان للدراسة و تحصيل العلوم و كان فطناً و المعياً، قرأ فيها الفقه و الاصول على السيد محمد الشهشهانى و السيد حسن المدرس المشهور ثم عاد الى طهران و هاجر الى العراق و اقام فى كربلا اولاً حضر فيها على درس الشيخ عبدالحسين الطهرانى ثم انتقل الى النجف و حضر درس الشيخ الاعظم الانصارى و كان طلبه للعلم حثيثاً الا نه يروم الفضل الواسع و الاجتهاد و بقى سنين غير يسيرة حتى استقل بالتدريس لغزارة علمه على حداثة سنه و صارت حلقة درسه واسعة خصوصاً درسه الاول طرف الصبح و درس العصر لايستهان بعدد من يحضر عليه من اهل العلم، فحسده بعض القوم من المهاجرين و نسبوا له اشياء لاتليق باوطأ رجل فضلاً عن مثله، ثم رموه بانه يحسن طريقة «الشيخية»!! و خذلوه.

و ورد فى «احسن الوديعة»: «نقل انه كان كثير الطعن و التشنيع فى مجلس درسه على العلماء و المجتهدين فى مقام ردّ كلماتهم و لذا نقل و بل قد اشتهران معاصره العلامة الرشتى المتقدم ذكره حكم بـ«كفره» بحيث نقل لنا ـ من اثق بنقله و اعتمد على قوله: ان شيخنا الهادى صاحب العنوان ورد فى تأبين بعض علماء النجف فلما سقوه القهوة حسب ماهو العادة فى المأتم و التعازى صاح من وسط المجلس بعض المغرضين ـ بمحضر الشيخ العلامة الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي (ره) و ملأ من الناس ـ: «اغسلوا فنجان

القهوة الذي شرب منه الشيخ هادى» و كان شيخنا العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الكاظمي ـ ره ـ حاضراً في المجلس فلما سمع تلك الصيحة النفسانية المنبعثة من الوساوس الشيطانية و الدسائس الشخصية حركته الغيرة الايمانية، فامر باتيان كوز من الماء ليشرب، فجيئى له بكوز من الماء فقدمه لشيخنا الهادى ـ ره ـ و قال: «اشرب منه حتى اشرب سئورك» ففعل ذلك فتعجب الحاضرون من صنيع الشيخ فوثقوا بصاحب العنوان بعد فعل الشيخ المعظم عليه و تركوا الحركات القبيحة و التكلمات البذية...»[١]

و كذا انتصر له المولى محمد الايروانى و قال الشيخ آغا بزرگ: **كان هذا حسداً لمكانته العلمية**[٢].

لما توفى والده في طهران و نقل جثمانه الى النجف حضر الاساتذة مع جمع من فضلاء العرب و افراد من الايرانيين للصلاة على ابيه و ائتموا به توثيقاً له فعندئذ خمدت اصوات المهرجين.

اقول: كان رحمه الله ركناً من اركان التحقيق و التدقيق و المؤسس في الاصول و الفقه و شيخ مشايخنا و كان يقول سيدنا الاستاذ السيد ابوالحسن: انه كان يقرأ «كفاية الاصول» على الميرزا محمد حسين الطهرانى واحد العين و هو كان من تلامذة الشيخ هادى الطهرانى و اقترح الميرزا علىَ قراءة كتاب «**محجة العلماء**» للشيخ هادى فعملنا به و كان يقول: قد قرأت الكتاب على صاحب الكتاب. و كان المرحوم آية الله البروجردى يفخم و يكرم الميرزا

---

١ - احسن الوديعة: ص ١٦٦ محمد مهدى الموسوى الاصفهانى ـ طبعة بغداد

٢ - نقباء البشر: ٢/٧٧٧

محمد حسين الطهراني لمكانته العلمية.

مولفاته: الحق اليقين فى علم الكلام ـ محجة العلماء ـ الاتقان ـ كشف الاستار ـ ودائع النبوة ـ الصلاة ـ الصوم ـ الزكاة ـ الرضاع ـ الوصية ـ الارث ـ ذخائر النبوة فى الخيارات ـ الرضوان فى الصلح ـ التوحيد ـ ابطال التنجيم ـ ردالشيخية ـ الامامة ـ تفسير آية النور ـ حرمة الغناء ـ مناسك الحج ـ الوقف ـ منظومة فى الصلح و النحو ـ الحق و الحكم ـ حاشية على رسائل الشيخ الانصارى ـ رسالة عملية.(١)

توفى فى طهران فى اليوم العاشر من شهر شوال سنة ١٣٢١ هـ و نقل جثمانه الى النجف و دفن بها.

١٢٢ ـ محمد الهندي (١٢٤٢ ـ ١٣٢٣ هـ)

السيد محمد بن هاشم بن مير شجاعة على الرضوى الهندى ولد فى النجف حدود سنة ١٢٤٢ هـ حضر على الشيخ محسن خنفر كثيراً و على صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصاري، كان عالماً فقيهاً اصولياً واشتهر بالفضيلة و التحقيق رجع اليه بعض اهل السواد فى التقليد.

مولفاته: التحريرات فى الفقه ـ الاضواء المزيلة للشبه الجليلة فى الردّ على البابية ـ شرح الشرايع ـ كتاب فى الاصول الكلية و القواعد العامة ـ كتاب فى الرجال ـ حواش على الرسائل ـ توفى آخر شعبان سنة ١٣٢٣ فى النجف و دفن بداره.(٢)

---

١ ـ معارف الرجال: ٢٢٥/٣ ـ اعيان الشيعة: ٤٤/٥٠ طبعة بيروت ١٣٨١ هـ

٢ ـ معارف الرجال: ٣٧٨/٢ و ٣٧٦

١٢٣ـ محمود العراقي (المتوفى حدود ١٣١٠ هـ)

الشيخ محمود بن جعفر بن باقر بن قاسم ولد في اراك و اشتهر بالعراقي الميثمي لا نه قيل نسبه ينتهي الى ميثم تمار صاحب امير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لما بلغ التاسع من عمره قرأ العلوم الادبية و في سنة ١٢٥٥ هـ هاجر الى بروجرد و حضر على درس الشيخ اسد الله البروجردي و السيد شفيع الجابلقي ثم سافر الى سلطان آباد و طهران و خراسان و آذربايجان مدة عشرة سنين و قال ـ في خاتمة كتاب «دارالسلام» ـ: «اني هاجرت الى النجف في سنة ١٢٧٠ هـ و حضرت على درس و صلاة شيخ الطائفة الشيخ مرتضى الانصاري ـ قدس سره ـ الى ان توفي.»

ثم عاد الى ايران و اقام مدة في همدان ثم ذهب طهران و صار من العلماء الاعلام و الفقهاء المشهورين و اشتغل بالتأليف و اقامة الجماعة في مسجد آقا بهرام في شارع پامنار الشهير يومنا بمسجد آية الله الكاشاني.

مولفاته: جوامع الشتات ـ قوامع الفضول عن وجوه حقائق علم الاصول ـ لوامع النكات او لوامع الاحكام، هذه الكتب الثلاثة تشتمل على تقريرات دروس استاذه في الفقه و الاصول ـ **خزائن الكلام في شرح قواعد الاحكام ـ دارالسلام في بيان جملة من احوال القائم الغائب ـ كفاية الراشدين في الرد على جماعة من المبدعين ـ مشكوة النيرين** ـ توفي سنة ١٣١٠ هـ و حمل الى النجف.(١)

---

١ ـ ريحانة الادب ٣٨٢/٣ ـ علماء معاصرين: ٣٢٧

١٢٤ـ مهدى الخوئى

السيد مهدى الحسنى الخوئى ولد فى خوى من مدن آذربايجان و قرأ المقدمات ثم هاجر الى النجف اوائل القرن الثالث عشر و حضر على الشيخ محسن خنفر و الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى و كان عالماً و فقيهاً و اديباً مشهوراً عاد الى خوى ثم انتقل الى تبريز و اشتهر.

١٢٥ـ موسى التبريزى (المتوفى سنة ١٣٠٥ هـ)

هو الشيخ موسى بن جعفر بن احمد التبريزى ولد فى تبريز و نشأ فيها و بعد قرائة المقدمات هاجر الى النجف و حضر دروس الشيخ الاعظم الانصارى و اختص به و كتب دروسه و ايضاً تتلمذ على السيد حسين الكوهكمرى فى الفقه و الاصول.

من آثاره: **اوثق الوسائل فى شرح الرسائل** فرغ منه سنة ١٢٩٥ هـ و طبع سنة ١٣١٣ هـ **تقريرات السيد الكوهكمرى** ـ حاشية على القوانين توفى سنة ١٣٠٥ هـ[١]

١٢٦ـ نظر على الطالقانى (١٢٤٠ـ ١٣٠٦ هـ)

الشيخ نظر على الطالقانى الخراسانى النجفى ولد حدود سنة ١٢٤٠ هـ هاجر الى النجف فى اوائل النصف الثانى من القرن الثالث عشر الهجرى و حضر على الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى ثم غادر العراق الى ايران و اقام فى طهران فى مدرسة «خان مروى» و صار

١ـ معارف الرجال: ٥١/٣

مدرساً و واعظاً مشهوراً.

مولفاته: مناط الاحكام المطبوع سنة ١٣٠٤ ـ **حاشية على رسائل الشيخ الاعظم الانصاري ـ تقريرات درس استاذه ـ رسالة في حجية الخبر الواحد.**

رسائل في: بيان الدعاوى على الاعيان ـ في الغناء ـ في الشهادات ـ كتاب كاشف الاسرار في اصول الدين و الاخلاق و المواعظ. فرغ منه سنة ١٢٨٦ هـ هاجر الى خراسان وتوفي فيها حدود سنة ١٣٠٦ هـ و كان بلاعقب.[١]

١٢٧ ـ هادي شرف الدين (١٢٣٥ ـ ١٣١٦ هـ)

هو السيد هادي بن محمد علي بن صالح بن محمد بن ابراهيم شرف الدين بن زين العابدين بن علي بن نورالدين الموسوي العاملي ولد في النجف سنة ١٢٣٥ هـ و نشأ في اصفهان عند عمه السيد صدرالدين محمد (المتوفى سنة ١٢٦٣ هـ) قرأ المقدمات فيها ثم هاجر الى النجف و تتلمذ على الشيخ حسن كاشف الغطاء و الشيخ الاعظم الانصاري و بعد فوت زوجته اقام في الكاظمية و قام بالتدريس و اصبح من العلماء و الفضلاء و توفي سنة ١٣١٦ هـ و اعقب السيد حسن المشهور بالصدر الكاظمي صاحب تكملة امل الآمل.[٢]

---

١ ـ معارف الرجال: ٣/٢٠٦

٢ ـ معارف الرجال: ٣/٢٢٤

الفصل الرابع

طلعته المباركة و من مكارمه و اخلاقه الفاضلة

فی تاریخ الفقه الشیعی و مرجعیة الامامیة مراحل و دورات بارزة ولکن من ابرزها نعدّ ظهور الشیخ الاعظم الانصاری فی القرن الثالث عشر الذی له دور بارز فی تجدید منهجیة الفقه و الاصول و تطورها، امّا فی الزهد و التقوی و الفضائل و المکارم الانسانیة بلغ قمتها و ترک ثروة علمیة عظیمة و تراثاً معنویاً کبیراً و جمع بین العلم و العمل و وضع طریقاً الهیاً لتلامذته و اتباعه استمر الی یومنا هذا و هو ینطبق علی ما خط خطّته نبینا و ائمتنا صلوات الله علیهم اجمعین نسئل الله تثبیت اقدامنا فیه الی یوم الدین.

امّا فضائله الجمة و مکارمه الکثیرة لا تعد و لاتحصی ولیست هذه المقدمة محل تفصیلها و نقتصر منها علی شیئی یسیر من اقوال بعض معاصریه و تلامذته.

ممن شاهد الشیخ الاعظم و ذکر اوصافه الظاهریة او اخلاقه الفاضلة:

الاول ـ السید المیرزا محمد الشهرستانی یقول فی الموائد:

«کان [الشیخ الاعظم] رجلاً طویلاً مع کریمة حمراء، صبیح الوجه و فیه من اثر الجدری، الملیح، حسن المواجهة و المازح»[1]

۱ـ الموائد: السید المیرزا محمد الشهرستانی: المأخوذ من المآثر و الآثار: ص ۲۴۴.

الثانی ـ يقول الشيخ محمد حرز الدين: «... كان فقيهاً اصولياً متبحراً في الاصول لم يسمح الدهر بمثله صار رئيس الشيعة الامامية، كان يضرب به المثل اهل زمانه في زهده و تقواه و عبادته و قداسته، و قد ادركت زمانه و شاهدت طلعته و نظرت الى مجلس بحثه و رأيته يوماً و رجل يمشی الى جنبه و اتذكر انه ابيض اللون نحيف الجسم، خضب كريمته بالحناء، يلبس لباس الفقراء و عليه عباءة صوف غليظة كدرة و كان مدرساً با رعاً، تتلمذ عليه عيون العلماء و الاساتذة و حدثوا انه كان متقناً للنحو و الصرف و المنطق و المعانی و البيان و سمع انه استطرق كتاب المطول للتفتازانی اربعين مرة ما بين بحث و درس و تدريس، و له في التدريس طريق خاص و اسلوب فقده معاصروه من طلاقة في القول و فصاحة في النطق و حسن تقريب آراء المحققين و بيان رأی المحتكر من المبتكر و ابزار المآرب و الاستدال عليها با حسن بيان و اقطع برهان، فربما خالف الجمهور واتبع الندور لوقوع نظره عليه و انتهاء فكره اليه و لم يلتزم بنقل الاقوال الآنادراً ان راه محل الحاجة،و قد جمع بين الحفظ و سرعة الانتقال و استقامة الذهن و قوة الغلبة على من يحاوره حدث ذلك من كنا ملحوظين في زمانه و مّن الله علينا بمشاهدة عنوانه...»[١]

الثالث ـ يقول الشيخ محمد حسن المامقانی احد من اجلاّء تلامذته:

«.. و فضائله (ره) كثيرة فانه قد جمع بين الحفظ و سرعة الانتقال و استقامة الذهن و قوة الغلبة على من يحاوره.. و كان من علو همته انه كان

١ـ معارف الرجال: ٢/ ٤٠٠

يعيش معيشة الفقراء و يبسط البذل على المستحقين خصوصاً سرّاً و كان غالباً لايجهر بالعطاء و مع ذلک لايری للنفسه فخراً و لاشأناً و قد قال له بعض اصحابه فی مقام الثناء عليه انک تبالغ فی ايصال الحقوق الی اهلها، فقال ان ذلک ليس فخراً و لاكرامة، اذ من شأن من کل عامی و سوقی ان يودّی الامانات الی اهلها و هذه حقوق الفقراء، انا اوصلها الی اهلها، و ذکر لی بعض افاضل تلامذته و خواصه فی حال حياته انه مع قطع النظر عن ملاحظة الشرع يستنكف من التصرف فی حقوق الفقراء مع كونه فقيراً او ليس هذا الاّ من علو همته و تناهيه فی كمال الرجولية. كان يجلب اليه فی كل سنة عشرون الف توماناً بل ازيد و مع ذلک توفی و خلف بنتين لم يتمكنا من القيام بمصروف تعزيته فقام به رجل من اهل بيت المجد و الشرف ستة ايام بلياليها.

و له من المصنفات هذا الكتاب (المكاسب) و هو عندی احسنها و كتاب الطهارة المعروف بين الناس ـ كتاب الصوم و الزكوة و الخمس علی وجه البسط و التحقيق ـ و كتاب الصلوة غير مرتب و كثير من ابواب الفقه كذلک و كان سببه انه كان ضعيف البصر جداً. بحيث لايتمكن من المطالعة بالليل و مع ذلک كان كثير الاشتغال بالعبادات، و كان لايحب ان يبرز شيئاً غير منقح فلذلک بقی كثير مما كتبه فی ابواب الفقه غير منتظم و كذلک مباحث الالفاظ من علم الاصول...»[۱]

و ما اوردناه انموذج من اقوال و آراء العلماء فيه واوصافه الجميلة و

۱ ـ غاية الآمال: ص ۳ للشيخ محمد حسن المامقانی ـ الطبعة الحجرية سنة ۱۳۱۵ ه

فضائله الحميدة و كان ـ قدس سره ـ نادرة عصره و واحد دهره من اعترف الكل بتقواه و زهده وورعه و كان مثلاً في الصلاح و طهارة النفس و مكارم الاخلاق، و منهجه العلمي انسى ما تقدم و استمر بعده، عاش فقيراً تـوفى و خلف بنتين و ماترك شيئاً الاّ الادب و العلم والزهد و الورع و التقوى قدس سرّه.

و كان نقش خاتمه الشريف:

«لا اله الاّ اللّه الملك الحق المبين عبده مرتضى الانصاري».

الفصل الخامس

مختصر في دور الشيخ الاعظم في تجديد

الفقه و الاصول

بعد رواج مدرسة المجتهدين و خمود نائرة الاخبارية (كما جرى على لسان بعض المجتهدين) في الحوزات العلمية عزم عدّة من الاصوليين على قلع اساس مسلك الاخبارية و قابلهم عدد منها الى ان قام آخر ممثلى الاخباريين و هو الميرزا محمد بن عبد الصانع الاخبارى الشهير صاحب تصانيف كثيرة فى زمن فتحعلى شاه القاجارى و اشتد نزاع الفريقين و صنف كل واحد كتباً و رسائل ضد الآخر، و اسرفوا فى التشنيع و خرجوا عن طريق الانصاف الى ان قتل الميرزا محمد المذكور كما مرت قصته فى حياة السيد محمد المجاهد الكربلائى صاحب المناهل، و كان هذا وقعة شنيعة لانه قتل فيها عالم كبير شيعى، امّا فى مخالفة كل نزعة فكرية و علمية يجب تنقيدها و تفنيدها العلمى مع اقامة البرهان و ارائة الدليل عليها دون الطعن و التشنيع، لايزال كان هذا طريق الجهال و المغرورين.

بعد المحقق محمد باقر البهبهانى (المتوفى سنة ١٢٠٦ ه) و الميرزا ابوالقاسم القمى (١١٥١- ١٢٣١ ه) ظهر عدة من اساطين علم الاصول و

الفقه اجتهدوا فی تأسیس المبادی و تنسیق المسائل و اتقان الاسلوب و ایضاً لهم ابداع و ابتکار فی کثیر من المسائل و نذکر بعضهم:

فى علم الاصول

۱ـ **شیخ المحققین و امام المدققین محمد تقی الایوانکی الاصفهانی** (المتوفی سنة ۱۲۴۸ هـ) صاحب «**هداية المسترشدين**» من اهم المصنفات الاصولية و ان اشتهر بالحاشية لكنه مصدر هامّ برأسه، و هو شرح «**معالم الدين**» و المصنف ـ قدس سره ـ رأس الفقهاء الاصوليين من حيث التحقيق و الابتكار و الابداع في مسائل علم الاصول، على الخصوص في مباحث الالفاظ، و الانصاف ان هذا المجهود العظيم مصدر كل ابداع و ابتكار اصولي الذى جاءبه‌الاجلاّء بعده حتى الشيخ الاعظم و لم يرمثله الى يومنا هذا و انسى ما صنف قبله. مصنفه العظيم اول من قام على تنقيد الاخبارية و نهج فيه المنهج العلمي.

۲ـ **الشيخ محمد حسين الايوانكى الاصفهاني** صاحب «**الفصول الغروية**» (المتوفى سنة ۱۲۶۰ هـ) و هو اخو صاحب هداية المسترشدين و تلميذه. اجتهد المولف فى تبيين القواعد الاصولية و مسائلها و انتقد انظار الاعاظم و فى رأسهم معاصره المحقق القمي صاحب «القوانين المحكمة» و للمولف فى عدة من المسائل اسس و مبادى خاصة.

۳ـ من اساتذة علم الاصول فى القرن الثالث عشر و استاد المحققين بعد

الشيخ محمد تقي الاصفهاني هو محمد شريف المازندراني الحائري المشهور بشريف العلماء مرت بنا ترجمة حياته في اساتذة الشيخ الاعظم و له ايضاً قدم راسخ في تطور علم الاصول و توسعة و تكثير مسائله و فروضه. و من تلامذته الشيخ الاعظم لكنه لم يشر الى مباني و انظار استاذه الاّ قليلاً؛ امّا ساير تلامذته كتبوا تقريرات استاذ هم و اوردوا نظرياته في مولفاتهم منهم **السيد ابراهيم القزويني في «ضوابط الاصول» ـ السيد محمد شفيع الجابلقي في «القواعد الشريفية» و الشيخ عبدالرحيم النجف آبادي في «حقائق الاصول»**، و هذا الاخير اوّل من طرح بعض انظار الشيخ الاعظم و حاول تحليله و تنقيده في زمان حياته.

٤ـ المولى آقا بن رمضان بن زاهد الدربندي (المتوفي سنة ١٢٨٤ ﻫ) من ابزر و اعظم تلامذة شريف العلماء صاحب «خزائن الاصول و الاحكام» و غيرها، تم تأليف كتاب «خزائن الاصول» في سنوات ١٢٥٨ و ١٢٦٢ ﻫ و الكتاب في «ادلة العقلية»، المصنف بسط الكلام و التحقيقات فيها، له انظار و اقوال خاصة و تمارين لاوّل مرة لا توجد في غيرها و ان صار الكتاب مهجوراً، واورد فيه انظار الاساتذة و المعاصرين منهم شريف العلماء مع تأييد او تنقيد.

في الفقه

بعد العلامة الحلي (ره) و الشهيدين لم يتغير اسلوب التحقيق و منهج

البحث في الفقه الي ان ظهر المحقق الكبير و الفقيه العظيم الشيخ على الكركي قدس سره (المتوفى سنة ۹۴۰ ه) صاحب كتاب «جامع المقاصد فى شرح القواعد» وايضاً المولى المحقق المقدس احمد الاردبيلى (المتوفى سنة ۹۹۳ ه) صاحب كتاب «مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان» و هذان الفقيهان ابدعا منهجاً خاصاً و طريقاً جديداً في دراسة الفقه و تنقيح اصوله و تفريع فروعه و من ميزات المنهج المذكور: التأكيد فى نقل النصوص و المتون (كتاباً و سنة) فى كل مسألة فقهية و دراسة الحديث من حيث السند و المتن و توضيح الفاظها و تطبيقها على الموضوع ثم ذكر فتاوى و آراء الفقهاء و التحقيق و التدقيق فيها و المقارنة و نقد الاقوال الضعيفة وردّها ايّ من كان صاحب القول مع حرية البحث و الانصاف دون العصبية، كمانرى في منهجهما على الخصوص فى اسلوب المقدس الاردبيلى ـ قدس سرّه ـ فى كل مباحث كتابه القيم الذى بقيت قيمته مجهولة، و هذه الطريقة تعد قريباً من منهج البحث الحديث العلمى السائد في العلوم القانونية كلها فى العصر الحاضر فى المراكز الآكاديمية.

و من المؤسف بقى ذلك منسياً الى ان وصلت النوبة الى قطب دائرة التحقيق و مصدر الابداع و التدقيق الشيخ الاعظم الانصارى و احيى و جدد مدرسة صاحب هداية المسترشدين الاصولية من جانب و مدرسة العلمين المذكورين في الفقه من جانب اخر مع ما اضاف اليهما من ابداعات و تحقيقات جديدة.

اما فى علم الاصول فعمدة تحقيقا ته و ابتكاراته هي في الاصول العملية

و اجتهد في تأسيس مسائلها على اسس جديدة و قواعد حديثة متقنة على صورة اسلوب رصين و منهج قويم و اجراه في دراسته و تدريسه كما نشاهده في كتاب «المكاسب» و غيره، و بعد ظهور هذا النبوغ و العبقرية ذاع صيته و اشتهر مكانته السامية و مرجعيته في العلوم الاسلامية في العالم و حضر العلماء و الفضلاء من اكناف البلاد في حلقة درسه و بحثه و اجتمعوا عليه و كثر جمعهم و ازدحموا في النجف و استمرت دراسة التلامذة قريب من ثلاثين سنة في مدرسة الشيخ الاعظم و اخذوا منهجه العلمية و انسوا ما قبله و استعملوه في البحوث الفقهية بعده في المدارس و الحوزات العلمية، و بفضل هذا المنهج اصبح اكثرهم من العلماء الاعلام و المحققين بل من المجتهدين المؤسسين كمامرت ترجمة حياة عدة منهم.

بعدالفحص عن نشاطهم العلمية يمكن تقسيم تلامذة الشيخ الاعظم الى طائفتين:

١ـ طائفة يعدوّن من المؤسسين لهم عرض حديث في علم الاصول و مباني الفقه اذ لم يكتفوا بما اكتسبوا من الاستاذ و تقرير دروسه بل يدعون لنفسهم ابتكاراً و ابداعاً يخالف مدرسة الشيخ الاعظم، منهم شيخ مشايخنا الامام الموسس المحقق **الشيخ محمد هادى الطهرانى النجفى** قدس سره ـ و له انظار خاصة فى جميع العلوم الاسلامية فى الادب ـ المعارف ـ و الكلام و الاصول ـ الفقه و المقتل.

و منهم **الشيخ المولى على النهاوندى** صاحب «تشريح الاصول» و له مدرسة خاصة فى الاصول ،اوضحهافى ذلك الكتاب.

امّا هذه الطائفة كانوا اقل قليل، ما قاومت مدارسهم امام مدرسة الشيخ

الاعظم و رجعت بخفي حنين وبقيت في زوايا الحوزات العلمية و بطون الكتب مخبئوة و متروكة.

۲ـ طائفة اخرى و هم اكثر اتباع و تلامذة الشيخ الاعظم، انّهم جدّوا فى تقرير دروسه و تحرير مبانيه و اضافوا الى تاسيساته شيئاً و لهم فى بسط و اشاعة مدرسة الشيخ الاعظم و ترويجها جهود جبّارة و الاخير منهم الشيخ المحقق الميرزا محمد حسين النائيني ـ قدس سره ـ و كتبوا فى هذا المجال تقريرات دروسه فى الفقه و الاصول و اكثر المكتبات الاسلامية مليئة بها واشرنا الى بعضها ضمن ترجمة حياتهم.

كان استاذنا فى بحث خارج الفقه يقول: كنا فى النجف مرض استاذنا آية الله الشيخ آل يس و فى مرضه الاخير طلبنا منه ارشاداً و وصية علمية، قال رحمه الله:

عليكم بكتب الشيخ الاعظم يجب ان يكون آثاره محور بحثكم و تحقيقكم لان كلما كتبوا بعده شرح او حاشية على مطالب الشيخ ليس شيئاً حديثاً.

و الحاصل من هذا التفصيل امران مهمّان.:

الاول ـ يجب على كل باحث منصف فى تقييم تراث الشيخ الاعظم العلمي، النظر الى مجهودات الذين سبقوه و المقارنة بين آثارهم و آرائهم.

الثاني ـ ان الشيخ الاعظم قطب من اقطاب تاريخ التفكير الفقهى و الاصولى دخل ساحة العلوم الاسلامية و نشأفيها و قطع شوطها مع تأسيس منهج حديث و غرس شجرة مباركة حيّة الى عصرنا الحاضر فهى جديدة فى اصولها و فروعها و اثمارها كما كانت فى الاول.

الفصل السادس

تراث الشيخ الاعظم

كان الشيخ الاعظم فى دراساته و نشاطه العلمى كثير الغور و دقيق الفكر و رصين الاسلوب و من تأمل و نظر الى آثاره المخطوطة و المطبوعة و الف بمنهجه يتبين له انه كان كثير التأمل و التفكير حول المسائل العلمية و تعليل مبادئها و مرّ قوله فى منهجه انه قال ـ حين سئل عن مسألة: **لقد راجعت جميع ابواب الفقه ثلاث مرات، مرّة بنظر الاخبارى الصرف، و مرّة بنظر الاصولى الصرف و ثالثة جمعاً بينهما، و فى جميع تلك المراجعات كنت استشكل فى هذه المسالة»**[1]

و بفضل تلك الملكة و غزارة علمه و طول باعه و قوه حجته تمكن من تصنيف الآثار القيمة و نال فيها الى ذروة التحقيق و الابتكار، و كان بعد ترسيم برنامج تأليف آثاره يشرع فى تصنيفها فى عرض واحد و خلال العمل يترك الرسائل ناقصاً او محل بعض مسائل الكتاب خالياً لتأمل و تحقيق اكثر فيها، ولكنه لم يتمكن من استداركها و تكميلها و اخيراً بقى اكثرها كما كان، و هذا سبب نقصان او بياض بعض رسائله و كتبه و مثلها فى مخطوط كتاب «الفوائد الاصولية» الذى اشرنا الى مواردها.

---

١ ـ انظر فصل تلامذة الشيخ الاعظم ترجمة رقم ١١٨.

صنف الشيخ الاعظم آثاره في مواضيع ثلاثة نذكر اسمائها مع شرح مختصر في كل واحد منها.

الاوّل ـ اصول الفقه

۱ـ **كتاب اصول الفقه:** لعل اوّل من اشاراليه تلميذه الكبير الشيخ محمد حسن المامقاني في مقدمة «غاية الآمال» كمامر، و بعده صاحب «معارف الرجال»[۱] ثم رأى نسخته صاحب «الذريعة» و قال: انه في مجلد ضخم محتو علي اثنين و ستين مبحثاً من الاصول الفقهية في مباحث الالفاظ و الادلة العقلية جميعاً رأيت النسخة المنتسخة عن خط المصنف في خزانة آية ا... المجدد الشيرازی»[۲] لم يطبع الكتاب و لم ينقل منه شيئی في ساير المصادر.

۲ـ **حاشية على «قوانين الاصول المحكمة»:** كتاب «القوانين» للفقيه الاصولى الكبير الميرزا ابى القاسم الجيلانى القمى و ايام دراسة الكتاب كتب الشيخ الاعظم عليه حواش متفرقة، يقول صاحب الذريعة: «قال سيدنا الحسن صدرالدين في «التكملة» رأيت نسخة خطه و هى من اول حجة الخبر الى تمام الادلة العقلية و كان الرسائل منتزعة منها»[۳] و هذا ليس بصحيح لان كتاب «الرسائل» اى «فرائد الاصول» كماسيأتى ليس حاشية بل له اسلوب و نسق خاص. لعل هذا من حواش الفها في اوان امره و ليس لها اهمية كبرى.

۱ـ معارف الرجال: ۲/۲۰۳

۲ـ الذريعة: ۲/۲۱۰ بيروت

۳ـ الذريعة: ۶/۱۷۹

۳ـ حاشية على مبحث الاستصحاب من كتاب قوانين الاصول المحكمة:

نقل في «مكارم الآثار» عن كتاب «زندگانی و شخصيت شيخ انصاری» انهاموجودة في دزفول.[۱]

۴ـ رسالة التسامح فی ادّلة السنن: قد طبعت مرتين فی سنة ۱۳۰۵ هـ و ۱۴۰۴ هـ[۲]

۵ـ رسالة فی التقليد: كتب الشيخ الاعظم رسالة في التقليد و هي جزء من كتاب «الفوائد الاصولية» و طبعت عليحدة مرتين فی سنة ۱۳۰۵هـ و ۱۴۰۴ هـ و ليست رسالتان في التقليد.[۳]

٦ـ رسالة فی المشتق: طبعت ايضاً مرتين في سنة ۱۳۰۵ هـ ثم ۱۴۰۴ هـ.[۴]

۷ـ كتاب **«فرائد الاصول»** اى **«الرسائل»**: هذا اهمّ تصنيفاته بين تراثه الاصولی و هو فی: القطع و الاصول العملية، و ليس هو مجموعة رسائل متفرقة كما زعم الاكثر و اشتهر بالرسائل بل وضعه الشيخ الاعظم نفسه على اسلوب رصين و نسق واحد مع ترتيب خاص و لم يسمه باسم و تسمية الكتاب بـ«فرائد الاصول» - **كما ذكره السيد عبدالحسين بن محمد رضا التستری** فی مقدمة الطبعة الحجرية و ذكره صاحب «الذريعة» - ليس من قبل

۱- مكار الآثار: ۱/۴۹۷

۲-مجموعة رسائل:تحقيق الشيخ عباس الحاجيانی-مكتبة المفيد سنة ۱۴۰۴هـ:ص۹

۳- المصدر: ص ۴۳

۴- المصدر: ص ۹۷

المصنف.

بعد تأليفه و نشره قيل ان الشيخ زاد فيه حواش و تعليقات، او فوض تغيير بعض مسائله الى تلميذه الكبير السيد المجدّد الشيرازى لكنه لم يعمله احتراماً لاستاذه و بقى كما كان.

مهما يكن من امر صار الكتاب مصدر الدراسة و التدريس و التحقيق فى مبحث «الاصول العملية» الى يومنا هذا و لامثيل له.

٨ـ كتاب «**الفوائد الاصولية**» و هو هذا الكتاب بين يديك ونقوم بنشره لاوّل مرّة و هو يشتمل على مباحث مهّمة في الاصول، سيأتى كلام العلماء و دراستنا فيه و تحليل مادّته.

بعد نشر كتاب «فرائد الاصول» حاول الناس طبع اجزاء الكتاب تحت اسماء خاصة و زعموا انها كتب او رسائل اخرى للشيخ الاعظم، كذا ذكروا اصحاب التراجم رسائل شتّى له فى المسائل الاصولية لكنها ما ثبت انتسابها اليه ـ قدس سره ـ و نحن اعرضنا عن تعريفها.

الثاني ـ الفقه

٩ـ **الارث**: و هو رسالة مختصرة طبعت مع رسائل اخرى فى آخر كتاب «المكاسب».

١٠ـ **التقية**: رسالة التقية طبعت مع «المكاسب».

١١ـ **التيمم**: و هو ايضاً رسالة قال صاحب «الذريعة» رأى نسخة منها فى

خزانة کتب السيد المجدد الشيرازی فی سامراء.

۱۲ـ **الحج:** هو مناسک الحج مع حواشی ساير العلماء بالعربية و الفارسية کما ذکره صاحب «الذريعة» طبع مکرراً.

۱۳ـ **حواش على عوائد الايام:** کتاب «عوائد الايام» لاستاذه المولی احمد النراقی کتب الشيخ الاعظم عليه حواش طبعت معه طبعة حجرية.

۱۴ـ **الخمس:** رسالة مبسوطة في الخمس طبعت آخر کتاب الطهارة للمصنف.

۱۵ـ **الخلل فی الصلوة:** رسالة في خلل الصلوة اشاراليه صاحب مکارم الآثار.

۱۶ـ **الرسائل العملية:** کتب الشيخ الاعظم حواش على الرسائل العمليةاو اجاب مسائل ارسلت اليه بالعربية و الفارسية جمعت و طبعت مکرراً، ثم قام العلماء و المراجع على تحشية هذه الرسائل و تکثيرها في البلاد تحت عناوين مختلفة.

۱۷ـ **الرضاع:** هو رسالة مختصرة فی الموضوع و ناقصة طبعت مع رسائل اخرى فی آخر کتاب «المکاسب» للمصنف.

۱۸ـ **الزکوة:** شرح مختصر على مسائل «ارشاد الاذهان» و هو ناقص طبع آخر کتاب «الطهارة».

۱۹ـ **الصلوة:** کتاب مبسوط لکنه لايشتمل على جميع ابواب الصلوة طبع على الطبعة الحجرية.

۲۰ـ **الصوم:** هو شرح على بعض مسائل «ارشاد الاذهان» للعلامة الحلی

لكنه ناقص طبع فى آخر كتاب «الطهارة».

۲۱ـ **الطهارة**: كتاب مبسوط في موضوعه يعد اكبر كتب الشيخ الاعظم الفقهية بعد المكاسب هكذا بقي ناقصاً، كان موضوع الدراسة و التدريس فى بعض المدارس طبع على الطبعة الحجرية.

۲۲ـ **العدالة**: انها رسالة فى ماهية العدالة و اوصافها طبعت مكرراً فى آخر كتاب «المكاسب».

۲۳ـ **الغصب**: ذكره صاحب الذريعة و قال انه موجود فى خزانة الحاج مولى على محمد النجف آبادى فى النجف.(۱)

۲۴ـ **القضاء و الشهادات**: نقل صاحب «الذريعة» عن السيد حسن الصدر انه قال: رأيته و هو مسودة.(۲)

اقول اراني النسخة المخطوطة صديقنا المحقق الميرزا عبدالحسين الحائرى حفظه الله ـ رئيس مكتبة المجلس الوطني و قال انه يريد نشره.

۲۵ـ **القضاء عن الميت**: وهي رسالة تبحث عن قضاء صلوات الميت الفائتة طبعت على الحجرية ملحقة بالمكاسب.

۲۶ـ **المتعة**: رسالة فى الرد على من حرّمها، قال صاحب «الذريعة»: رأى النسخة بخط الشيخ على بن صالح بن سميع من تلامذة الشيخ الاعظم عند الشيخ مهدى شرف الدين.(۳)

۲۷ـ **المصاهرة**: و هذا الكتاب ايضاً شرح على مسائل «ارشاد الاذهان»

۱- الذريعة: ۵۷/۱۶ ۲- المصدر: ۱۳۷/۱۷

۳- الذريعة: ۶۷/۱۹

بقي ناقصاً و طبعت ملحقاً بكتاب «المكاسب».

۲۸ـ المكاسب او المتاجر: هذا من اهم المصنفات الفقهية فی الاسلام تأسيساً و تحقيقاً على الاطلاق و ما كتب بعده كلّه شرح او حواش عليه.

صار من اوان اخراجه مصدراً رئيسياً للدارسة و التدريس و التحقيق الى الحال.

۲۹ـ منجزات المريض: رسالة مطبوعة ملحقة بالمكاسب.

۳۰ـ من ملک شيئاً ملک الاقرار به: هذا قاعدة فقهية كتب الشيخ الاعظم رسالة فيها و طبعت في آخر المكاسب.

۳۱ـ المواسعة و المضايقة: رسالة فقهية طبعت في آخر «المكاسب»

۳۲ـ نفی الضرر: و هذا قاعدة فقهية مشهورة اخذت عن الحديث النبوی صنف الشيخ الاعظم رسالة فيها طبعت فی آخر «المكاسب».

۳۳ـ النكاح: قام الشيخ الاعظم على شرح باب نكاح «ارشاد الاذهان» لكنه لم يتم، طبع فی آخر «المكاسب».

۳۴ـ الوصية: هذا ايضاً كتاب بقى ناقصاً و طبع و الحق بآخر «المكاسب».

الثالث ـ الرجال

۳۵ـ ذكر صاحب «الذريعة» ان الشيخ الاعظم صنف كتاباً في الرجال و رأى نسخته المخطوطة فی مكتبة السيد الميرزا محمد حسن الشيرازی و غيرها

و نقل اوصاف بعض النسخ في «الذريعة»[۱] و «مصفى المقال»[۲] و زاد في الاخير: نسخة عند سيدنا الصدر عليها خط الشيخ الانصاري.

۱- الذريعة: ۱۵۰/۱۰

۲- مصفى المقال: ص ۴۵۶

الفصل السابع

كتاب «الفوائد الاصولية»

١ـ هوية الكتاب و نسبته

اتفق اهل التحقيق على وجود كتاب للشيخ الاعظم فى المباحث اللفظية او اهم الموضوعات الاصولية لانه كان يستهدف في دراساته التحقيق فى مبادى علم الاصول و تحديدها و طرحها على اسس جديدة، لكنه وفق على تكميل دراساته فى الاصول العملية و اخرجها فى ثوب «فرائد الاصول» و بقيت المباحث اللفظية و مسائل اخرى لم يتمكن من تحليلها كما هو حقها و لعله كان سبب ذلك تحقيقات شيخ المحققين فى «هداية المسترشدين»، حيث انه بلغ فى البحث عنها الى الغاية القصوى و لم يترك شيئاً فى ميدان التحقيق، و الكتاب كان من المصادر الاولى للشيخ الاعظم و قيل: كان يدرسه.

اوّل من اشار الى «الفوائد الاصولية» تلميذه الكبير الشيخ محمد حسن المامقانى فى «غاية الآمال» عدّ من آثار استاذه كتاباً فى «مباحث الالفاظ» و بعده ذكره الشيخ محمد حرز الدين فى معارف الرجال كما سبق[1] ثم اورد

١- راجع الى الفصل السادس من هذه المقدمة رقم ١ و ٨

صاحب الذريعة فى موضعين:

الاول ـ قال تحت عنوان «**اصول الفقه**» : للعلامة الانصارى الشيخ مرتضى بن المولى محمد امين الدزفولى التسترى النجفى المتوفى سنة ۱۲۸۱ هـ فى مجلد ضخم محتو على اثنين و ستين مبحثاً من الاصول الفقهية فى مباحث الالفاظ و الادلة العقلية جميعاً رأيت النسخة المنتسخة عن خط المصنف في خزانة آية الله المجدد الشيرازى.»[۱]

الثانى: قال تحت عنوان «**الفوائد الاصولية**»: فى غوامض المسائل الاصولية كالواجب المشروط ـ مقدمة الواجب ـ الضد و الاجتماع ـ بعض المفاهيم ـ المطلق و المقيد ـ العمل بالعموم ـ الحسن و القبح ـ الملازمة ـ الاجتهاد و التقليد ـ و غير ذلك و النسخة فى خزانة كتب سيدنا الشيرازى بسامرا كتبها الشيخ على التويسركاني عن خط الميرزا محسن التويسركانى الذى هو من اجلاء تلامذة الشيخ الانصارى و قد كتبه الميرزا محسن عن خط استاذه الشيخ الانصارى يقرب من عشرة الآف بيت».[۲]

و يقول السيد على بن السيد المجدد الميرزا محمد حسن الشيرازى فى آخر نسختنا المخطوطة: «الى هنا بلغ الينا و المظنون انهامن محرّرات شيخنا الاجل علم الهدى الشيخ المرتضى ـ عطّر الله مرقده ـ كما لايخفى على من تأمل فيها و فى النسخة المنقولة هذه النسخة منها هكذا، قد استنسخ المستطاب الشيخ على التويسركانى ـ زيد فضله ـ هذا الكتاب من نسخة المستطاب الميرزا محسن التويسركانى الذى كان من اجلّ تلامذة المرحوم

۱- الذريعة: ۲۱۰/۲

۲- الذريعة: ۳۲۳/۱۶

الشيخ ـ قدس سره ـ و هو قد كان استنسخه ايضاً من خط استاذه و مصنفه المرحوم الشيخ ـ اعلى الله مقامه ـ حرره الاحقر على الحسيني». [١]

و يقول السيد محمد بن صادق الحسيني الطباطبائي مالك و كاتب النسخة:

«و المشهور ان النسخة مما كتبه الشيخ مرتضى ـ اعلى الله مقامه ـ و بالنظر الى اسلوبه يمكن ان يقال انها من مكتوبات الشيخ او احد من ابرز تلامذته، و انا اقل اهل العلم عملاً و اكثر هم زللاً استنسختها في سامرا زادها الله شرفاً في سنة ـ ١٣٠٩ هـ ارجوان يستفيد منها اهل العلم ـ كثر هم الله ـ و يدعون بخير هذا العبد الفاني الجاني.

و اذكر اني استنسخت اوائل الكتاب و قام على بقيتّها غيرى و كل الكتاب يكون ١٠٦٦٠ بيتاً تقريباً. انا الفقير الحقير محمد بن صادق الحسيني الطباطبائي غفر الله له و لوالديه، اللهم صلّ على محمد (ص) ـ و آله (ع) و العن اعدائهم اجمعين الى يوم الدين». [٢]

و مما اوردنا ظهرت هويت الكتاب و نسبته و اصالته.

و بعد ذلك كله من المحتمل جدّاً ـ كما ظنّ السيد الميرزا على الشيرازى و بعض اهل النظر فى اصالة الكتاب ـ انه من تقريرات الشيخ الاعظم و كتبه بعض تلامذته مثل الشيخ محسن التويسركاني [٣] و غيره، و تويد عبارة الكتاب

١- انظر آخر هذا الكتاب ٢- المصدر: ص

٣- ما وجدنا فى المصادر التي موجودة عندنا ترجمة له و انه من تلامذة الشيخ الاعظم.

هذا الظنّ مثلاً في موضع من الفائدة الثانية عشرة الذى ورد فيه هكذا: «.. وجه الانتقال على ما تفطّن له الاستاذ دام ظله العالي...» و هى فائدة واحدة فقط قد الحقت بمطارح الانظار وليست منها و لا من المقرربل كما ذكرنا في تعليقنا عليها نسبت الى تلميذ آخر للشيخ الاعظم، يمكن ان يقال ان سياق الكلام يدل على ان المولف من تلامذة الشيخ الاعظم و الكتاب من تقريرات درسه، امّا هذا احتمال ضعيف لانه يمكن كون العبارة من ملحقات الكاتب الذى كان من تلامذة الشيخ الاعظم و ادمجها فى المتن وكذلك يخالف ما سنقدم من القرائن والشواهد على نسبة الكتاب الى الشيخ الاعظم:

١ـ اتفق العلماء و تلامذته علي وجود كتاب للشيخ الاعظم فى مباحث الالفاظ و ذكروا عنوانه «**الفوائد الاصولية**» لانه بعيد جداً لم يهتم الشيخ الاعظم بتلك المباحث اذكتب تلامذته تقريراته فيها و اكثرهم وصلت الينا و موجودة في مكتبات العالم و مرت الاشارة الى عدة منها فى ترجمة تلامذته.

٢ـ سياق الكلام و عبارات الكتاب تذكّر طريقة الشيخ الاعظم فى البحث عن المسائل و طرحها و ترتيب المقدمات و اقامة الادلة و البراهين و نقل الاصول و المبادى و الاقوال ـ كما اشرنا اليها في تعليقاتنا ـ و مناقشتها و تفنيدها و نقضها و ابرامها ثم تأسيس الاصول الحديثة في الموضوعات الواردة في الكتاب و هذا ابين دليل على منهج وحيد الذى ورد فى ساير آثار الشيخ الاعظم مثل «فرائد الاصول» و من تأمل فيه و قارن بينه و بين منهج ساير كتبه اذعن انه من مصنفاته.

٣ـ مرّمنا فى توضيح اسلوب الشيخ الاعظم انه خلال التاليف كان يترك

محل بعض المسائل خالياً لتفكير و تحقيق اكثر حوله لكنه بقي الكتاب بياضاً لم يوفق لتكميله، هكذا نرى طريقته في هذا الكتاب و نسخته المخطوطة عيناً و قد اشرنا الى مواردها في التعليقات.

۴ـ طبع جزئان من الكتاب باسم الشيخ الاعظم مرتين قبلاً:

الاول ـ فائدة رقم ١٢ تحت عنوان «في ان الامر بشيئى [هل] يقتضى النهى عن ضدة ام لا» طبع ملحقاً بمطارح الانظار،[1] اذبقى بحث المقرر تحت هذا العنوان ناقصاً، الحق الناشر او الناسخ هذا الجزء بالكتاب و نسب في الهامش تأليفه الى بعض تلامذة الشيخ الاعظم.

الثانى ـ فائدة رقم ٢٧ «مبحث التقليد» طبع مرتين في سنة ١٣٠٥ ه و ١۴٠۴ ه

۵ـ المقارنة بين موضوعات و مسائل كتاب «الفوائد الاصولية» و «مطارح الانظار» تدل على ورود عدة من المسائل و شرحها في «المطارح» بالفاظ و اساليب اخرى تختص بالمقرر و يستفاد منها ان الشيخ الاعظم عندما كان يلقي الدروس و المباحث الى تلامذته كان يقيد خلاصة تحقيقاته و نظرياته حسب منهجه الخاص كمانرى في «الفوائد الاصولية» و اسلوبه يخالف اسلوب «مطارح الانظار» كلاً و اشبه بمهنجه في «الفرائد الاصول» بل ينطبق عليه.

٦ـ يورد الشيخ الاعظم في «الفوائد الاصولية» اقوال العلماء مباشرة او غير مباشرة من المصادر المخطوطة و المطبوعة و نحن ارجعنا اكثرها الى

١ـ مطارح الانظار: ص ١٠٣

اصولها في التعليقات، و يبدو منها ان الكتاب من تصنيفات الشيخ الاعـظم، ذلك ان النصوص و لفظ الاقوال لاتذكر عيناً فى مجلس درس الخـارج و لابد اذن انه ليس من تقريرات تلامذته، و يتضح هذا اكثر من المـقارنة بـين المواضيع المشتركة فى «الفوائد الاصـولية» و «مـطارح الانـظار» لان مـقرر المطارح لم يورد لفظ النصوص و الاقوال المنقولة فى «الفوائد الاصولية» بل اوردها بالمعنى و هو يسير جدّاً، او لم يورد شيئاً. و ظهر من جميع ما ذكرنا ان الكتاب على وجه التقريب من مصنفات الشيخ الاعظم و ليس من تقريرات دروسه و الله العالم.

٢ـ تحليل مادّة الكتاب

الكتاب يتكوّن من مجموعة فوائد شتى فى مسائل علم الاصول الرئيسية و رتب حسب ترتيب كتاب «القوانين المحكمة» و امـثاله، ليس فـيه اسـم و مقدمة و نحن نجده تحت عنوان «الفوائد الاصولية» لاول مرة فى «الذريعة» التى سبق ذكرها قبلاً، و ورد قبل اكثر العناوين لفظ «فائدة»، لعل الشيخ آغا بزرگ اخذ عنوان الكتاب منها و وضعه نفسه، او اخذه عن السيد حسن الصدر الذى كان اعلم بنسخ آثار الشيخ الاعظم، او اخذه عن نسخ مخطوطة كانت عنده.

نرى من نوع مواضيع الكـتاب و سـياق شـرحـها و خـتام المـباحث ان المصنف كان عيّن موضوعات البحث قبلاً ـ كما قلنا فى منهج المصنف ـ و بعد التفكير و التحقيق و دراستها و تدريسها كان يكتب نتيجة تحقيقاته فى كل

موضوع عليحدة و يستهدف اخراج الكتاب بعد تكميلها، لكنه وفق في بعضها و ترك بعضها الآخر ناقصاً.

اكثر الموضوعات تختص بالمباحث اللفظية و ماورد في الادلة العقلية يرتبط بكليات الموضوع و مقدماته، هي غيرما ورد في «فرائد الاصول».

تختلف الفوائد من حيث التفصيل و التحقيق و الاتقان، بعضها مختصر، و بعضها ناقص، و في بعضها تكرار و اضطراب من حيث تركيب الجمل و العبارات، بعضها مفصل و كامل و تحقيق المصنف بلغ فيه الى غايته مثلما عمل في «فرائد الاصول».

عدد الفوائد الواردة في الكتاب سبعة و عشرين فائدة، عنوان تسعة منها فقط ورد في كتاب «مطارح الانظار»، امّا طريق شرح الموارد المشتركة و تقرير المطالب و اقامة الحجة في كلا الكتابين تختلف كل الاختلاف، و من كان له ادنى دربة بمنهج الشيخ الاعظم يعرف اختلاف منهج الكتابين في المواضيع المشتركة، و كذا يعرف القرابة الدقيقة بين منهج «الفوائد الاصولية» و «فرائد الاصول».

يظهرانّ الهدف من تحرير المطالب بصورة الفوائد المتشّتة بهذا الاسلوب علاج اهم المشاكل الاصولية و تحقيقها التي كانت معركة الآراء بين الاصوليين لانه عالج مسائل «الاصول العملية» قبلاً با حسن الوجوه و اتقنها في كتاب «فرائد الاصول».

و نحن نعتقد ان كتاب «الفوائد الاصولية» لايقل قيمة من «فرائد الاصول» لانه يشتمل على مسائل مهمّة في مباحث الالفاظ و مقدمات كلية

في الادلة العقلية و مسائل التقليد و لم ينشر كتاب فيها من الشيخ الاعظم حتى الآن، فضلاً وردت فيه عدة من المسائل المنطقية و الكلامية التى علاجها يختص به، و يفتح الكتاب ميادين جديدة في المنطق و الكلام و مباحث الالفاظ.

امّا تبيين مدرسته و تأسيساته في كلها يتطلب مجالاً و محلاً آخر انشاء الله.

٣ـ تحقيق الكتاب و اخراجه

قلنا: ان الشيخ آغا بزرگ (ره) تحدث عن الكتاب في موضعين من «الذريعة» و جديربنا ان نورد مرة اخرى كلامه لكشف الغطاء عن وجه «الفوائد الاصولية»، قال تحت عنوان «اصول الفقه»: انه للعلامة الانصارى... في مجلد ضخم محتو على اثنين و ستين مبحثاً من «الاصول الفقهية في مباحث الالفاظ و الادلة العقلية. جميعاً، رأى النسخة في خزانة السيد المجدد الشيرازى.

و قال تحت عنوان «الفوائد الاصولية» انه في غوامض المسائل الاصولية كالواجب المشروط ـ مقدمة الواجب ـ الضد و الاجتماع ـ بعض المفاهيم ـ المطلق و المقيد ـ العمل بالعموم ـ الحسن و القبح، الملازمة ـ الاجتهاد و التقليد و غير ذلك والنسخة في خزانة كتب سيدنا الشيرازى بسامراء و كتبه الشيخ على التويسركاني عن خط الشيخ محسن التويسركاني و هو عن خط الشيخ الاعظم يقرب من عشرة الآف بيت.»

و نظن ان النسخة في كلا القولين واحدة و هی كتابنا هذا و كلما ذكره صاحب «الذريعة» من الاوصاف ينطبق على نسختنا المخطوطة دون شكّ.

امّا بعد انتساخ الكتاب و الاستفادة منه و تصحيح الصورة المنتسخة بقيت عندنا ـ مثل اكثر اعمالنا ـ عدة سنين ثم فحصنا عن نسخ اخرى فی الفهارس و المكتبات لكن بعد زمن طويل لم نعثر على شيئی منها و رجعنا بخفي حنين، غيرانه ـ كما ذكرنا ـ طبع جزئان من الكتاب و هما فائدتان رقم ۱۲ و ۲۷.

لمّا رأينا قدمرّ او تلف اكثر عمرنا في القال والقيل، من المؤسف بقاء النسخة في زاوية الخمول، تحتّم علينا اخراجه و ان كان شاقاً.

امّا عملنا ينحصر على مايلي:

۱ـ تصحيح الصورة المنتسخة و تقويمها تماماً.

۲ـ المقارنة بين اقوال الشيخ الاعظم فی الكتاب بما جاء فی ساير مصنفاته و تقريراته منها كتاب «مطارح الانظار» في المواضيع المشتركة.

۳ـ ارجاع النصوص المنقولة الى اصلها و تطبيقها و لمّا كان اكثر مصادر الشيخ الاعظم مخطوطاً اضطررنا الفحص عنها فی المكتبات العامة مثل: المكتبة المركزية فی جامعة طهران ـ مكتبة مجلس و ملك و غيرها.

۴ـ تكميل الآيات و الاحاديث الواردة فی الكتاب و نقلها عن مصادرها الاولى.

۵ـ التعليق على مواضع منه فی الاعوام الماضية.

۶ـ ترتيب فهارس المطالب و الاعلام.

و مهما يكن من امر، بعد ما كان الكتاب دراً مكنوناً لكنه بقى مجهولاً و مستوراً عن الانظار، وفقنا الله تعالى لاخراجه الى عالم النور، لعله كان هـذا من بركات صاحب الكتاب علينا لتخليد ذكر شيخنا الاعظم - قدس سرّه- حشره الله مع نبينا و آله صلوات اللّه عليهم اجمعين.

نسئل الله ان يكون هذا العمل المتواضع مثمراً و نافعاً كما كـانت بـقية آثاره، نستغفر الله مما اخطئنا انه احكم الحاكمين.

حسن المراغى

(غفارپور)

طهران

الفَوَائِدُ الأُصُولِيَّة

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمدللّه ربّ العالمين و صلى‌اللّه على محمّد و آله الطاهرين و لعنة اللّه على اعدآئهم اجمعين الى يوم‌الدين.

فائدة [۱]

في ان استعمال اللفظ في اكثر من معني واحد غير جائز

استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين و اكثر غير جائز كاستعماله فى معنيين حقيقيين، و حقيقى و مجازى، سواء كان المجازان لحقيقة واحدة كالشجاع و الابخر للاسد[۱] ام لحقيقتين كالنحاس و الرصاص للعين بمعنى الذهب و الفضّة، سواء كانت المناسبة فى المعنيين من نوع واحد من العلائق اومن نوعين، لا لما ذكروه من اعتبار «وحدة»[۲] المراد فى الموضوع له بالوضع المجازى، كاخذها فى الموضوع له بالوضع الحقيقى.

۱- الابخر هوالذى كرهت ريح فمه، والبَخَر كراهة ريح الفم و يقال الابخر للاسد لكراهة ريح فمه.

۲- من اعتبر «الوحدة» فى وضع اللفظ هو صاحب المعالم و ردّ عليه الشيخ الاعظم كما ترى و كذلک بعده صاحب الكفاية فى الامر الثانى عشر من مقدمة الكتاب واتعب نفسه (ره) فيما هو توهم صرف فراجع.

لانّ الوحدة والانضمام من حيث ارادة المستعمل لا يعقل اخذ هما من قيود ذات المعنى الذى يعرض له الوضع، و لابدّ من تصوّره قبل الوضع المقدم على الاستعمال و الارادة، بل لما ذكرنا فى المنع عن اخويه من انّ وحدة المراد ملحوظ فى اصل وضع اللفظ لافادة المعنى بحيث صار البنآء فى المحاورات على ان لا يجعل لفظ قالباً لاكثر من معنى الّا ان يجعل المعنيان معنى واحداً، امّا بملاحظتهما مجتمعين بحيث يكون كل واحد جزء المعنى، و امّا بملاحظتهما على نحو ملاحظة الفرد فى العام الاصولى بان يستعمل اللفظ فى مفهوم يعبّر عنه بكل واحد واحد من المعنيين نظير معنى العام الافرادى، كما انّ سابقه نظير العام المجموعى.

ثمّ انّ من قال بالجواز حقيقة فى المشترك لزمه الجواز هنا مجازاً فى القسم الثانى اعنى: ما كان التجوز باعتبار حقيقتين.

و من قال بالجواز هناك مجازاً كصاحب المعالم (ره) نظراً الى اعتبار «الوحدة» فى المعنى الحقيقى، فالظاهرانّه لا يجوز هنا، لانّ الظاهر انّ الوحدة مأخوذ فى الوضع المجازى، و مع اخذها فيه فلا معنى للتّجوز.

و لا يمكن ان يتوّهم هنا الجواز من باب سبك المجاز من المجاز بان يقال: المعنى المجازى للموضوع له و ان اخذت فيه الوحدة، الّا انّه يمكن التجوز فى هذا المعنى المجازى بارادة معنى آخر معه فيكون ارادة المجازين على وجه التجوز عن المجاز الاوّل المأخوذ فيه.

و وجه اندفاع هذا التوّهم: انّ التجوّز الثانى ايضاً ماخوذ فيه قيد «الوحدة» فيكون استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين بعد فرض اعتبار الوحدة

فی المعنی المجازی الاوّلی تجوّزاً ثانویاً فی مجازین ایضاً عن التجوّز، مثلاً اذا قلنا: بان الماخوذ فی استعمال لفظ العین الذهبی فی النحاس بعلاقة هوکون النحاس مراداً وحدة، فالوحدة صارت جزئاً من المعنی المجازی علی مذهب صاحب المعالم (ره) علی فرض اجراء اخذ الوحدة فی الاوضاع المجازیة و حینئذٍ فلو استعمل «العین» فی معنیین مجازیین عن الذهب، فهذا لایکون مجازاً اولیاً بفرض اخذ الوحدة.

فلو کان مجازاً عن مجاز، کان العلاقة بین المسبوک و المسبوک منه هو علاقة الکل و الجزء، لکن المفروض ان هذه من العلائق المجوزة لاستعمال الکل فی الجزء علی ان یراد الجزء وحدة، والمفروض هنا انّ کلاً من المجازین بعد اِلغاء قید الوحدة جزء استعمل فیه اللفظ الموضوع بالوضع المجازی للکلّ و هو کل من المجازین مع قید الوحدة، فیکون کرّاً علی ما فرّ.

و امّا من قال بعدم الجواز رأساً لاعتبار قید الوحدة و عدم العلاقة المجوزة للتجوّز، فلو قال باعتبار الوحدة فی الوضع المجازی ایضاً لزمه المنع مطلقاً والّا فله ان یقول بالجواز.

هذا کلّه فی التجوّز عن الحقیقتین، و امّا فی المجازین عن حقیقة واحدة فهو مبنّی علی اعتبار الوحدة فی الاوضاع المجازیة و امّا استعمال اللفظ فی فردین من معناه الحقیقی، فان ارید به الفردان بارادة واحدة حتی یکون معنی واحداً مساویاً لمدلول التثنیة، فهذا موقوف علی وجود العلاقة المعتبرة و قدجعل من هذ القبیل قوله تعالی **«فَکاتِبوُهم اِنْ عَلِمْتُم فیهم خَیراً»**[۱] فقد

۱- النور: ۳۳- «والذین یبتغون الکتاب ممّا ملکت اَیمانکم فکاتبوهم ان علمتم فیهم

فُسّر «الخير» بالدين والمال و ان كان كل منهما بارادةٍ مستقلّة، فهو و ان لم يحتج الى علاقة ـ لانّ هذا امر راجع الى الاستعمال لا الى المستعمل فيه ـ حتى يكون مجازاً كما عرفت في تحرير محل النزاع: من ان استعمال اللفظ في معنيين ليس استعمالا له في معنى ثالث حتى يكون خلاف الموضوع له و مجازاً، بل هو استعمال وارادة كل معنى بالاستقلال على نحوارادته لولم يرد غيره.(۱)

و كيف كان فالمانع هنا ـ لو قلنا بجواز مثل هذا الاستعمال لذاته ـ هو دخول الوحدة الفردية في الموضوع له، فهو مانع عن ارادة الفردين و لو بارادتين مستقلّتين، و من هذا القبيل جميع اسماء الاشارة نحو: هذا، فانه لايجوز ان يراد به اثنان بارادتين مستقلتين و ان قلنا بجواز استعمال اللفظ في معنيين.

و امّا اللفظ الموضوع للمهيّة فلا شبهة في ان استعماله و ارادة فردين بالخصوص بارادة واحدة مجاز شايع جائز، اذ لا فرق في اطلاق الكلّي وارادة الخصوصية مجازاً بين الواحد و المتعدّد و ان كان بارادتين مستقلتين فيدخل في مسئلة الاستعمال في معنيين مجازيين.(۲)

خيراً»

۱- و بسط الكلام فى موضوع هذه ال

فائدة شيخ المحققين فى هداية المسترشدين بما لا مزيد عليه.

۲- موضوع الفائدة الاولى كماترى استعمال اللفظ فى معنيين حقيقيين او مجازيين و اكثر: بان يلحظ كل واحد لحاظاً مستقلّاً فى استعمال واحد، من مزاعم الاصوليين التى ليس تحتها طائل، و ممن بسط الكلام فيه صاحب المعالم و اختلفوا فى جوازه و عدمه

و لخصّ الاقوال صاحب قوامع الفضول و قال: «فاعلم المحكى فى النهاية عن السيد المرتضى و القاضى عبدالجبّار و ابوعلى الجبائى و غير واحد آخر الجواز، و عن ابى هاشم المعتزلى و ابى عبدالله و ابى الحسين البصريين و الكرخى و الرازى هوالمنع، و عن ثالث الفرق بين النفى فيجوز، و الاثبات فلا، و عن رابع الوقف. ثم اختلف المجوّزون بين من اطلق و من صرح بانه مجاز مطلق او حقيقة كذلک او الاوّل فى المفرد و الثانى فى التثنية والجمع، و بين من افرط و صرح بكونه حقيقة فى الجميع و هذا هو المحكى عن الشافعى.» و يؤيد الاخير ما قاله بعض المحدثين: «... و اذا لم توجد قرينة تدّل على احد المعانى وجب حمله على جميع معانيه احتياطاً عند الشافعى و غيره»!! (الوجيز فى اصول التشريع الاسلامى: ص ۱۱ الدكتور محمد حسن هيتو).

والمقصود مثلاً انّ للفظ «العين» عند اهل اللغة ـ كما يزعمون ـ معان كثيرة مختلفة وضعاً و ان امرت احداً: جئنى بعين او بعينين و تريد بها معانيها المختلفة: كالفضّة و الذهب والجارية و الباصرة و المنبع والجاسوس و... يجب على المأمور اتيانها كلّها و هذا شيئى تضحک منه الثكلى و لا يحاوله احد فضلاً عن الشارع فى مقام التشريع. و من المعاصرين من اجازه و أيده مطلقاً و استشهد فيه باقوال الشعراء والكتّاب و خلطوا مجالات التشريع و الاستنباط بمجالات الشعر و الادب. و ردّ عليهم المحققّون منهم الشهيد الاوّل و قال: «لا يحمل اللفظ الواحد على حقيقته و مجازه معاً عند كثير من الاصوليين لانّ حمله على حقيقته يستلزم كونه موضوعاً لها و حمله على مجازه يستلزم كونه غير موضوع لها و هو تناقض» (نضد القواعد الفقهية: ص ۹۷).

لمّا كان الاشتغال به تضييعاً للعمر مثل كثير من المسائل قام على ردّه و قلع اساسه الشيخ الاعظم - قدّس سرّه - و تبعه تلاميذه المحققّون كصاحب الكفاية و لم يتعرض عليه تلميذه الاكبر الميرزا ابوالقاسم كلانتر (ره) فى تقريرات بحثه وانكره بعض المعاصرين و هوالحق.

فائدة [٢]

فى بيان حال الواجب عند كون مقدّمة وجوده غير مقدورة

كما قد يتوقّف وجوب شيئى على امر آخر مقدوراً او غير مقدور، مباح او محرّم، بحيث يكون وجوبه متأخراً عن حصول ذلك الامر. فقد يتوقّف الواجب على مقدّمة وجودية غير مقدورة فيصير التكليف مراعي بحصولها و حصولها كاشف عن سبق الوجوب. مثلاً: اذا كلف الشارع [العبد] بصوم الغد، فالواجب منجّز قبل الغد لكن البقاء الى الغد من مقدمات وجود الصوم، فعدم حصوله كاشف عن عدم تعلّق الوجوب بهذا الشخص من اوّل الامر، كما ان حصوله كاشف عن تعلّقه، فالّذى علّق عليه الوجوب الثابت فى الحال هو كون الشخص بحيث لا يبقى فى الغد، و هذا امر مقارن لزمان الوجوب فان تَحقَّقَ تَنَجَّزَ و الاّ فلا. و ليس المعلّق عليه نفس مجيئى الغد و الّا لم يتحقّق الوجوب قبله.

والحاصل: ان المعلّق عليه الوجوب لا يعقل تحقّق الوجوب قبله، لاستحالة تقدّم المشروط على الشرط. فكلّما كان امر متاخر بحسب الظاهر شرطاً. فالشرط فى الحقيقة هو تحقق ذلك الشيئى فى المستقبل، اعنى: كونه بحيث يتحقّق فيه لا تحقّقه المطلق، و من هذا القبيل اشتراط لزوم العقد الفضولى باجازة المالك على القول بالكشف الحقيقى.

ثمّ انّه قد یراعي وجوب الشيئي بتحقّق امر مقدور،فان کان نفس ذلک الامر شرطا فلا یتحقّق الوجوب الّا بعده و لا فرق بین کونه فعلا مباحا او محرّما، و لا بین کونه مقدّمة وجودیة للفعل ام لا.

فانّ وجوب التصدّق بالدینار مشروط بالوطی فی الحیض وان کان الشرط تحققّه فی المستقبل بالنسبة الی زمان الوجوب، فقد عرفت ان الشرط فی الحقیقة هو کون الشخص ممن یتحقّق منه هذا الامر، لا نفس ذلک الامر و حینئذ: فان کان ذلک الفعل مباحاً فلا قبح فی التکلیف سواء کان ذلک الفعل مقدّمة وجودیة للواجب ام لا، کما اذا نذر التصدق بدرهم لو خرج من البیت، بناء علی ان الوجوب فی النذر المشروط یتحقّق بالنذر لا بتحقّق الشرط، فحینئذ یجب فی هذا الزمان التصدّق علی هذا الشخص عند الخروج باختیاره، فحینئذ لو علم انه سیخرج علم انه یجب علیه الآن التصدّق عندالخروج فیجب علیه اتیان مقدمات لا یتمکن منها فی زمان الخروج، لکنّ لو فوّت بعض المقدمات علی نفسه لم یکن معاقبا. و ان قلنا بالعقاب فی تفویت مقدمات المنذور المعلّق علی امر خارج عن‌الاختیار کقدوم زید: غایة الامر فیما نحن فیه وجوب الخروج، لئلا یقع فی مخالفة النذر بالاختیار.

و کیف کان فلا اشکال فی امکان کون تنجّز التکلیف مراعی بامر مباح مقدور، و امّا المقدور المحرّم فان لم یکن مقدمة وجودیة فلا اشکال فی‌الجواز ایضاً، کما اذا اوجب النذر وجوب التصدّق لوارتکب المحرم الفلانی، فانّه یجب علیه هنا الآن الفعل بعد صدور ذلک المحرم، فصدوره کاشف عن تنجّز التکلیف حین النذر.

فاذا علم انه يصدر عنه لا محالة، علم تنجّز الوجوب قبل وقت الواجب و هذا واضح. و امّا اذا كان المحرّم مقدّمة وجودية فيظهر من كلام بعض المعاصرين[۱] الجواز ايضاً. قال: «و اعلم انه كما يصّح ان يكون وجوب الواجب على تقدير [حصول][۲] امر غير مقدور كذلك يصحّ ان يكون [وجوبه] على تقدير [حصول] امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله، و على تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله» و مثل لذلك بما اذا توقف الحجّ المنذور على ركوب الدابة المغصوبة.

قال: «فالتحقيق ان وجوب الواجب [حينئذ] ثابت على تقدير حصول تلك المقدّمة (لا انّه مشروط)[۳] بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار.»

ثم مثل ايضاً بتوقف الطهارة الحدثية على الاغتراف من الاناء المغصوب (و كما اذا توقف فعل الصلوة على ترك الازالة)، «والذى يدلّ على المذهب المختار انّما دلّ على عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدّمته المتعيّنة هو لزوم التكليف بالمحال، و لاريب ان ذلك انّما يكون لو كلّف بالواجب [مطلقاً] على تقدير اتيان المقدمة و عدمها، و امّا لو كلّف على تقدير الاتيان بها خاصّة فلا يبقى اطلاق الامر بحاله».[۴]

۱- هو صاحب الفصول سيأتى كلامه فى الهامش الآتى.

۲- ما بين المعقوفتين ليس فى المخطوط زيادة من الفصول كما اوردناه فى الهامش.

۳- ما بين القوسين ورد فى المخطوط فقط و ليس فى الفصول المطبوعة فى سنة ۱۳۰۵ هـ.

۴- لاجل اختلاف واضح بين عبارات الفصول ـ كما وردت فى المخطوط تقطيعاً ـ والفصول المطبوعة بين ايدينا نرجح نقل كلام صاحب الفصول لتدقيق مرامه و هو قال:

اقول: و لا يخفى ما فيه، فانّ المفروض ـ باعتراف الفاضل ـ ان المعلق عليه ليس هوالاتيان بالمقدمة و الّا لم يجب الواجب قبل الاتيان، بل المعلق عليه هو كونه بحيث ياتى بها فى المستقبل، فالوجوب ثابت قبل الاتيان الّا انّه لا يعلم الّا لمن علم انه يأتى بذلك الفعل و حينئذ فاذا علم الشخص انّه ممّن يأتى بتلك المقدّمة فاللازم العلم حينئذ بتنجّز الواجب عليه و هو مستلزم

«و اعلم انه كما يصحّ ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور و قد عرفت بيانه كذلك يصحّ ان يكون وجو به على تقدير حصول امر مقدور، فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله و على تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله و ذلك كما توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة. فالتحقيق ان وجوب الواجب حينئذ ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة و ليس مشروطة. بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار. و الفرق ان الوجوب على التقدير الاوّل يثبت قبل حصولها و على الثانى انما يثبت بعد تحققها لا متناع المشروط بدون الشرط، و بعبارة اخرى حصول المقدمة على الاول كاشف عن سبق الوجوب، و على الثانى مثبت له كما مرّ و تظهر الثمرة فى وجوب المقدمات التى يوتى بها قبلها، فعلى الاول يجب الاتيان بها على تقدير اتيانه بها لاطلاق الامر حينئذ فيصحّ قصد القربة بها و ايقاعها على وجه الوجوب، بخلاف الوجه الثانى و يظهر ايضاً فى ما لو كانت المقدمة المحرمة مما يعتبر حصولها فى اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف من الآنية المغصوبة فى الطهارة الحدثية مع الانحصار و كترك الواجب المتوصل به الى فعل الضد، فان العبادة تصحّ على الوجه الاول لوجوبها و مطلوبيتها على تقدير حصول تلك المقدّمة و على الثانى لا يصحّ لانتفاء الطلب والوجوب قبلها، والذى يدلّ على المذهب المختار انما دل على عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدّمته المتعينّة هو لزوم التكليف بالمحال الممتنع وقوعه بالعقل و السمع و لاريب انّه انما يلزم ذلك لو كلف بالواجب مطلقاً على تقدير الاتيان با لمقدمة المحرّمة و عدمه، و اما لو كلّف به مطلقاً على تقدير الاتيان بها خاصة فلا يبقى اطلاق الامر فيه بحاله... (الفصول: ص ٨١)

لوجوب تلك المقدّمة المحرّمة، ضرورة ان العلم بالاتيان بالمقدّمة لا يرفع وجوبها فيلزم المحال.

والحاصل ان العصيان بارتكاب المقدّمة المحرمة امّا ان يكون بنفسه شرطا للوجوب كالعصيان بوطيء الحائض لوجوب الكفارّة، و امّا ان يكون الشرط كون الشخص بحيث يعصى فيما بعد الامر حتى يرجع الشرط الى امر مقارن للوجوب كاشتراط العقد متعقباً للاجازة لا بنفسها. فان كان الاول فلا يتحقّق الوجوب الّا بعد المعصية اذا بقى محلّه كالحجّ بعد طيّ المسافة على الوجه المحرّم لا كالمثالين الاخيرين.

و ان كان الثاني فتنجّز الوجوب يحصل بمجرد كونه ممن يعصى بعد ذلك فاذا تنجّز الوجوب وجب المقدمات الّتى من جملتها فعل ذلك المحرم فيلزم المحال، اللّهم الّا ان يمنع وجوب المقدّمات بتنجّز التكليف نظراً الى ان العقل انّما يحكم بوجوب المقدّمة الّتى يحصل بتركها فوات الواجب و هذه المقدّمة يحصل بتركها فوات الوجوب ولو على وجه الكشف.

و توضيحه: انّه اذا جعل التقدير تقدير وجود ذلك الشيئى فلا يعقل تركه حتى يمنع العقل من تركه و يلزم بايجاده فهو كمقدمات الوجود الحاصلة حين الامر بذى المقدّمة، ولكنّ هذا مدفوع بانّ غاية الامر عدم وجوب المقدّمة و هو لا يصحّ، كما اذا فرض اباحة مثل هذه المقدمة لكن القبح ايجاب الشيئى مع الزام تفويت وجوبه، الّا انّ القبح الحاصل من جهة الامر بالشيىء مع توقّف وجوده على محرم، قبيح.

و ما ذكر من كون الوجوب مراعى باختيار ذلك المحرم لا ينفع فى رفع

القبح المنجّر مع حرمة ما يتوقّف عليه، الراجعة الى وجوب تفويت وجوب الواجب و لو لم يكن في ذلك الّا فهم المنافات في العرف بين ايجاب الشيئى و حرمة مقدّمته، لكفى في تخصيص ادلة الوجوب بغير صورة حرمة المقدّمة.(١)

١- انظر في نشأة موضوع هذه الفائدة: التقريب والارشاد - ج ٢ ص ١٠٠ و ما بعدها للباقلاني.

المعتمد: ج ١ ص ٩٣ لابى الحسين البصرى ـ المحصول: ج ٢ ص ١٩٢ لفخرالدين الرازي، شرح الكوكب المنير ج ١ ص ٣٦٠ و ما بعدها لابن النجار.

هداية المسترشدين: للشيخ محمدتقى الايوانكي ـ الطبعة الحجرية سنة ١٣١٠ هـ

[فائدة - ۳]

فى ثمرات الخلاف فى وجوب المقدّمة وعدمه[۱]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين و صلى‌الله على محمّد و آله الطاهرين و لعنة اللّه على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

ذكروا للخلاف في وجوب المقدّمة ثمرات:

منها: انّه لو نذر ان يأتى بواجبات عديدة، او انّه لو فعل واجبات عديدة - فعليه كذا و كذا شكراً، اوانّه لو ترك واجبات عديدة فعليه كذا و كذا زجراً.

و يرد عليه - مضافاً الى انّ النذر و شبهه لايصير ثمرة للمسئلة الاصولية كما لا يخفى - انّه لا يكتفى باتيان الواجب مع مقدّماته، او تركه مع مقدّماته على كل قول.

امّا اوّلاً: فلانصراف لفظ الواجب الى الاصلى بل النفسي.

و امّا ثانياً: فلّان قيد «التعدّد» يقيد ذلك، لانّ الواجب الواحد مما يمتنع وجوده على القول بوجوب المقدمة اذ لا يخلو واجب عن مقدّمات متعددّة.

۱- فى هذه الثمرات انظر: مطارح الانظار: ص ۸۰ - هداية المسترشدين - كفاية الاصول.

و لو فرض انّه أتى بالمقدّمة دون ذى المقدّمة، فاقلّ ما يتحقّق من المقدّمات اكثر من الاثنين اذا لااقل من تعلّق الارادة بذى المقدّمة و ارادته يستلزم ارادات متعددّة لكل مقدّمة مقدّمة.

نعم لو لم يقيد الواجب بالمتعدد و تعلق نذره بفعل مطلق الواجب، فيظهر الثمرة فيما اذا اتى بالمقدمة من دون ذيها بناءً على المشهور من اتصاف المقدمة المأتى بها بالوجوب و ان اتفق عدم حصول ذيها.

و منها: استحقاق الثواب و العقاب، و يرد عليه ـ مضافاً الى عدم كون هذه ثمرة للمسئلة الاصولية بل و لا الفقهية لانّ الفقيه لا يبحث عن الثواب والعقاب ـ انّه: امّا ان يكون المراد ظهور الثمرة فى تعدّد العقاب و الثواب وعدمه، و امّا ان يكون المراد انّه على القول بوجوب المقدّمة يكون العقاب على تركها لافضائه الى ترك ذيها على ما هو ظاهر المحقق السبزوارى (ره) فى رسالته.

فان اريد لزوم التعدد على القول بالوجوب، فقيه: ان القول بالتعدد غير معروف صريحاً لاحد، و لاقام الدليل من العقل والنقل الّا على خلافه، مع ان المشهور بل المجمع عليه بل البديهى ـ كما عن الدوانى ـ هو الوجوب.

و امّا القول بوجوب المقدّمة بمعنى استحقاق العقاب على ترك المقدّمة دون ذى المقدّمة فهو ايضاً غير معروف لاحد من العلماء الّا من المحقق السبزوارى فى رسالته، و كانّه تبع فيه ما ربما يستظهر من المدارك فى كتاب الطهارة فى مسئلة المصلّى مع النجاسة جهلاً بالحكم الشرعى عن تقصير حيث قال: انّ من عدم معذوريّة الجاهل انّه كالعالم فى استحقاق العقاب

فمشكل، لانّ تكليف الجاهل بما هو جاهل تكليف بما لا يطاق. نعم هو مكلّف بالبحث والنظر مع قضاء العقل بوجوبها، فيأثم بتركها لا بترك ذلک المجهول كما لا يخفى، وكانه تبع فى ذلک شيخه المحقق الاردبيلى (ره)[۱] فيما حكى عنه فى مسئلة «الصلوة فى المكان المغصوب جهلاً بعد الحكم بمعذوريّة جاهل الغصبيّة» مُعَلِلاً بانّ البطلان تابع للنهى و هو انّما يتوجّه الى العالم. ثمّ قال: و امّا الجاهل بالحكم فقد قطع الاصحاب بانّه غير معذور لتقصيره فى التعلّم و قوّى بعض مشايخنا المحققّين الحاقه بجاهل الغصب لعين ما ذكر فيه و لا يخلو عن قوّة انتهى.

و احتمل العلّامة (ره) فى النهاية ما قوّاه هولآء الجماعة.

اقول: الكلام يقع تاره فى ترتّب الثمرة على هذا القول، و اخرى فى صحّة هذا القول فى مقابل الجماعة القائلين به، و ثالثة: فى انّ الوجوب الذى يقول به المشهور هل هو بهذا المعنى كما هو ظاهر ارباب هذا القول و صريح بعضهم ام لا؟ امّا الكلام فى الثمرة فحاصله انّه لا يترتب ثمرة عليه، لانّ تعيين ما يستحق عليه العقاب، و انّه هل هو ترک المقدّمة او ترک ذيها عند تركها، او عند ترک ذيها ـ ليس وظيفة الفقيه فلا ينبغي تعرض الاصولى لبيان مأخذه و مبناه.

نعم ربّما يحتمل انّ الثمرة تظهر فى الفسق و العدالة، لانّ التارک للمشى الى مكّة قبل الموسم يصير فاسقاً على القول بالوجوب بهذا المعنى و ان لم‌يجئ زمان الحج، بخلاف القول بعدم الوجوب فانّه لا سبب لفسقه اذ

۱- مجمع الفائدة والبرهان: ج ۲ ص ۱۱۰ للمقدس الاردبيلى. الطبعة الحديثة.

لم يترك بعد واجباً.[۱]

و يرد عليه ان الفسق ان كان من جهة ترك واجب او واجبات وهى المقدّمات، ففيه انّ ادلّة شدت الفسق بالمعاصى مختصة بالواجبات والمحرمات الاصلية بل انفسية و الّا لكان الموجب للفسق فى كل معصية تركاً او فعلاً ارادته المستتبعة لارادة مقدماته و هذا مخالف للادلّة الدالّة على ان الكبائر هى نفس المعاصى، بل مخالف للاجماع ظاهراً.

و ان كان الفسق من جهة خصوص فعل مقدّمة الكبيرة الّتى يوجب وقوعها لا محالة و بعبارة أُخرى جعل الكبيرة واجب الوقوع و معجوزاً عن الترك.

ففيه: ان الفسق كان لفعلية استحقاق الذمّ المترتب على الكبيرة فهو فاسق حتّى على القول بعدم الوجوب لفعليّة استحقاق الذمّ على هذا القول بمجرد حصول الداعى الى فعل الكبيرة، و ان كان تابعاً للعنوانات الخاصة فلم يحصل حتى على القول بوجوب المقدّمة كما لا يخفى.

و امّا حال هذا القول و ما استدل به عليه، فحاصله على ما ذكره المحقق السبزوارى (ره) فى رسالته انّه: «اذا فرضنا ان العبد بعد ترك المقدمات كان نائماً فى زمان الفعل، فامّا ان يكون مستحقّاً للعقاب ام لا، لا وجه للثانى لانّه ترك الما موربه مع كونه مقدوراً [له][۲]، فثبت الاوّل.[۳]

۱- انظر فى تقرير هذه الثمرة: هداية المسترشدين، كذلك لها تقرير آخر للشيخ الاعظم فى مطارح الانظار ص ۸۱.

۲- زيادة من رسالة السبزوارى المخطوطة.

۳- فى المصدر: «فيثبت»

فامّا ان يحدث استحقاقه للعقاب فى حالة النوم ام حدث قبل ذلك لاوجه للاوّل، لانّ استحقاق العقاب انما يكون لفعل[١] القبيح و فعل النائم او[٢] الساهي لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق، و لا وجه للثاني لانّ السابق علي النوم لم يكن الّا ترك مقدمات الفعل مع ان المفروض عدم وجوبها انتهى». فانّه يرد عليه منع قوله اخيراً «لانّ الحاصل قبل النوم لم يكن الّا ترك المقدمات»[٣].

فانانقول ـ تحقّق ايضاً ترك ذى المقدّمة و هو: الفعل الواقع فى الزمان المستقبل و هذا الترك ليس مستنداً الى عدم تحقّق الزمان المستقبل بل الى ترك المقدمات.

والحاصل: انّه ان اريد اثبات كون استحقاق العقاب بسبب ترك ذى المقدّمة فهو شيئى يعترف به القائل بعدم الوجوب، و ان اريد به استحقاق العقاب على ترك المقدّمة لا ذيها، لان ترك ذيها لا يتصف فى زمانه بالامتناع فلا يحسن المؤاخذة عليه.

ففيه: ما عرفت من ان ترك ذى المقدّمة و هوالفعل الواقع فى الزمان المخصوص حاصل فى حال ترك المقدّمة لعدم انفكاك المعلول عن العلّة التامّة.

نعم لو اخذ ترك ذى المقدّمة مقيّداً بالزمان المستقبل لم يجز تحققّه حال ترك المقدّمة، لانّ انقضاء ذلك المقدار من الزمان ايضاً من مقدّماته و

١- فى المصدر: بفعل ٢- فى المصدر: و

٣- نقل الشيخ كلام السبزوارى ـكماترى ـ مع تصرّف يسير فى لفظه.

ان لم يكن مقدورة، فترك المقدّمة ليس علّة تامّة لترك ذيها.

فتبيّن مما ذكرنا انّه لا فرق بين اتّصال زمان المقدّمة المتروكة بزمان ذى المقدّمة كمن ترك الطواف مع وقوفه عند الحجر الاسود جامعاً لشرائط الطواف، و بين انفصاله عنه كمن ترك المشى قبل اشهر الحج مع مسير الرفقة، فانّ ترك الواجب فى كل منهما يحصل عند ترك المقدّمة.

و ما ذكره من اتصاف ذى المقدّمة حين تركه بكونه معجوزا عنه ـ مشترك الورود، اذ كل متروك ممتنع بالعرض و كل موجود واجب بالعرض.

نعم يمكن ان يقال: ان ترك ذى المقدّمة فى زمان ترك المقدّمة مستندالى عدم حضور زمانه الذى هومن مقدّمات وجوده و عدم هذه المقدّمة اسبق من الصارف، فعدم الفعل قبل حضور زمانه مستند الى عدم الزمان الخارج عن قدرة المكلف، فالترك المتحقق فى هذا الزمان مقدور لاستناده الى غير مقدور فلا يجوز العقاب عليه.

نعم الترك المحقق عند حضور زمان الفعل مستند الى الصارف، فالمتيقن فى الجواب ان يقال: انّ استحقاق العقاب عند ترك المقدّمة انّما هو لاجل التجّرى القبيح عقلاً، فامّا ان يتفّق كون ترك هذه المقدّمة مفضياً الى ترك ذيها و امّا ان لا يتفق، كَاَنْ يحصل له المقدّمة بضرب من الاتفاق خارج عن اختياره، فان حصلت و فعل الواجب كان هذا الاستحقاق لمحض التجرىّ، و ان تركه بعد حصول المقدّمة اتفاقاً استحقّ عقاباً آخر على ترك الواجب، و ان لم يتفق له المقدّمة فترك الواجب فان قلنا بعدم مدخلية الامور الخارجة عن الاختيار فى اصل العقاب او زيادته،كان عقابه كعقاب

المتجرّی السابق و الّا عوقب عقاباً یناسب المعصیة، فالاستحقاق المنجّز عند ترک المقدّمة هو استحقاق العقاب المردّد فی علم اللّه بین کونه لمحض التجّری او لمحض العصیان، و لا یمتنع تقدّمه علی حصول العصیان لعدم تقبیح العقل ایّاه اذا کان سبب المعصیة مقدّماً و کان تاخّر تحقق المعصیة لاجل مانع خارجی عن اختیار المکلف، کاستحقاق المدح قبل تحقق الطاعة اذا لم یبق من علل فعل الطاعة الّا امر واجب الحصول بغیر اختیار المکلف.

ثمّ انّ ما ذکره یستدعی کون الثواب ایضاً علی فعل العلّة التامّة دون المعلول، لانّه ایضاً واجب لا یتصف بالحسن والقبح کما اذا اوجد السبب بان رمی السهم او قطع الاوداج فنام، فانه یثاب علی فعل المقدمات دون ذی المقدّمة علی ما ذکرت مع انّ العرف و الشرع مملوّان من الحکم باستحقاق الثواب والعقاب علی نفس الواجبات فعلاً و ترکاً، و تأویلها بکون الاستحقاق من جهتها لا علیها کما تری.

ثمّ انّ هذا القول مستلزم لحصر المقدّمة الواجبة فی الارادة دون غیرها، اذ معها یمتنع تخلّف غیرها من المقدّمات، فغیرها من المقدّمات مع وجودها واجب و مع عدمها ممتنع الّا ان یلتزم بذلک. ویقال انّ کل فعل له مقدّمة مقدورة لایعاقب الّا علی ترک مقدّماتها، لانّه مفضٍ الی ترکه فینتهی استحقاق العقاب فی ترک ایّ واجب کان الی سوء الاختیار الکاشف عن الشقاوة الباطنیة، نعم سوء الارادة و الاختیار لا یعاقب علی ترک مقدماته، لانّ مقدّماته غیر داخلةٍ فی الاختیارات لانّ المراد من الاختیاری ما کان مسبوقا بالاختیار لا سابقاً علیه. و شبهة الجبر مدفوع بما فی محلّه.

و ممّا ذکرنا یظهر انّ ما اجاب به المحقق الخوانساری (ره) من الدلیل المذکور بالنقض: «بانّه یوجب رفع استحقاق العقاب علی کل فعل و ترک» لیس فی محلّه، اذ له ان یلتزم بانّ کل فعل او ترک اختیاری فالعقاب لیس الّا علی ترک مقدّمته.

و ربما یتخیّل انّ معنی وجوب المقدمة عند المشهور طلبها بمعنی استحقاق العقاب علی ترکها لا فضائه الی ترک ذیها و انه لیس استحقاق آخر فی زمان ترک ذی المقدّمة لوجوه:

الاوّل ـ انّ استدلالهم بانّها لولم تجب لزم التکلیف بما لایطاق ان بقی وجوب ذی المقدّمة بعد ترکها ،و الّا لزم خروج الواجب المطلق عن کونه واجباً مطلقاً.

فانّ مفاد ذلک انقطاع التکلیف عند ترک المقدّمة مع ثبوت العقاب حینئذ، اذ لو لم ینقطع لزم التکلیف بما لا یطاق بناءً علی انّ الامتناع مانع عن التکلیف و الطلب، و لو کان ناشئاً عن اختیار المکلف. و لو انقطع و لن یتنجّز العقاب لزم خروج الواجب عن الوجوب المطلق اذ حینئد یصیر الوجوب مقیداً بحال وجود المقدّمة بمقتضی انّ مع عدمها لا یعاقب اصلاً.

الثانی ـ انّ المشهور بل المجمع علیه: هو ان الغاصب المنهی عن مطلق التصرف فی مال الغیر، اذا دخل مکاناً مغصوباً صحّت صلوته حال الخروج اذا کان علی اقصر وجه من حیث الزمان والتصرف، و معلوم انّ التصرف فی حال الخروج حرام لعموم ادّلة النهی عن التصرف و قبحه و هو مسبّب عن فعل علته، فلو صحّ تعلق العقاب به لم یصّح الصلوة الواقعة لکون القبیح جزء

من الصلوة حينئذ، فلو لا ارتفاع القبح والتكليف عن هذا الفرد من الغصب لم يكن لحكمهم بصحّة الصلوة وجه.

الثالث ـ انّ الاصحاب مطبقون على عدم تحريم ضد الحج المتروك لمن كان جالساً يوم عرفة في بيته، و لو كان الحج في ذلك الوقت متّصفاً بالوجوب اوالحسن كان ترك ضدّه حسناً ايضاً، فكان فعله قبيحاً و كان باطلاً اذا كان من العبادات، مع انّ احداً لم يقل بذلك مع كون كثير منهم قائلين باقتضاء الامر بالشيئ النهي عن ضدّه الخاص، فيعلم انّ النهي والقبح كليهما مرتفعان عن ترك الحج في ذلك الزمان.

ولكن التحقيق انّ هذه الوجوه لا تدلّ على كون وجوب المقدمة بمعنى استحقاق العقاب على تركها لجواز قول المشهور باستحقاق العقاب على ترك ذى المقدّمة عند ترك مقدّمته، و هذا لا ينافي ارتفاع التكليف عنه وعن ضدّه بعد تحقّق امتناعه بسبب ترك المقدّمة، بل لا ينافي كون الترك المذكور مقدّمة لواجب آخر لانّ المفروض عدم وجوب المقدّمة، و امتناع الامر بالشيئ مع حرمة مقدّمته انّما هو مع بقاء الحرمة و طلب تركها لابعد صيرورتها واجب الحصول لوجود علّتها التامّة.

فمن دخل داراً مغصوبة فقبل الدخول يحرم عليه التصرف بجميع افراده التّي منها التصرف عند الخروج و ترك هذا الحرام يحصل بالصارف عن الدخول، فاذا دخل و صار التصرف المحرم واجب الحصول سواء مكث او خرج كان الخروج لابدّ منه بحكم العقل فانّ تركه لم يعاقب على تركه بل يعاقب على تصرّف الزائد.

فان قلت: ارتفاع التكليف عنه لا يوجب ارتفاع القبح عنه فهو قبيح ممتنع، اذ لو لم يكن قبيحاً على القول بعدم وجوب المقدّمة لزم ان لايصدر من تارك الواجب قبيح اصلاً مع اتفاق العقلاء على صدور قبيح منه، فاذا كان قبيحاً فلا يكون متحداً مع العبادة او جزئها فى الوجود الخارجى و لا يجوز ايضاً ان يكون مقدّمتها الحسن.

قلت: الامر بالقبيح او بما اشتمل على القبيح او بما كان متوقفاً على القبيح انّما يقبح من جهة كونه تحريض[١] المكلف للقبيح او ايقاعه فيه و طلباً لاختياره.

و اما اذا فرض القبيح واجب الحصول بسوء اختيار سابق على الامر المفروض، فلا يعلم وجه لقبحه، فمن هنا صحّ الامر فى يوم النحر بضد الطواف الذى يتوقف على ترك الطواف و صحّ الامر الخارج عن المكان المغصوب بالصلوة حال الخروج مع كون الايماء للركوع والسجود تصرّفاً فى المغصوب.

نعم لو قلنا بان امتناع اجتماع الامر و النهى من جهة امتناع اجتماع المصلحة والمفسدة او الحسن والقبح الذا تيين الغير الملازمين للطلب الفعلى كان طلب هذا القبيح كالصادر من الناس، فمن قال بعدم الاجتماع فيه، قال بعدمه هنا، الّا انّ المشهور انّ امتناع الاجتماع من جهة امتناع الامر و النهى دون اجتماع الحسن والقبح و ان فرض عدم النهى الّا ان الفرق بين من سبق نهيه كالناسى المسبوق بالتكليف و هذا العاجز عن ترك الخروج و بين من لم

---

١ – فى الاصل: تعريض.

يسبق نهيه كالجاهل بالغصب رأساً.

بقي هنا سؤال: [ما] الفرق بين الغافل عن تقصير و هو: الجاهل الذى حكم المشهور بفساد عبادته اذا اتّحد مع الحرام كالغصب حيث لا يعلم حرمته، و بين العاجز عن ترك التصرف فى المغصوب عند خروجه منه؟ حيث حكموا بصّحة عبادته المتّحدة مع الغصب فى الوجود الخارجى كالايماء للركوع و السجود، وكذا ناسى الغصب مع سبقه بالعلم و تقصيره فى التحفظ، وكذا ناسى الحكم مع تقصيره بترك التذكر.

فانّ النهي لو صحّ توجهه الى العاجز عن الامتثال لم يكن وجه لصّحة صلوة الخارج عن المحل المغصوب عندالضيق، لكون ايمائه للركوع والسجود تصرّفاً منهياً، و لذا حكموا بفساد النافلة اختياراً[1] فى المكان المغصوب و ان لم يصّح توّجهه اليه لم يكن وجه لفساد صلوة الجاهل المقصّر، نعم فرق بينهما من حيث ان الغافل المقصر فى تحصيل العلم عاجز عن امتثال النهى لا عن اصل الفعل، اذ الفعل لا يخرج عن المقدورية بمجرّد عدم العلم بالنهى عنه او بالامر به انّما المحال فعله او تركه على وجه الامتثال وهذا معني: «**انّ تكليف الجاهل تكليف بما لا يطاق**» بخلاف العاجز عن ترك التصرف فى المغصوب عند الخروج عنه.

لكن هذا الفرق مع انّه غير مؤثّر فى حسن النهى فى الغافل و قبحه فى العاجز يوجب الحاق ناسى الحكم، بل الموضوع مع التقصير بالجاهل المقصر، مع ان الخلاف فى ناسى الغصبيّة معروف بين من لم يعرف منهم

۱- فى الاصل: توجيهه.

خلاف فی عدم معذوريّة الجاهل فتأمّل.

و يمكن الفرق بين الجاهل المقصر و العاجز فی مثال الخروج عن المكان المغصوب: بان العاجز انما يومر بالصلوة بعد العجز عن امتثال النهی بترک التصرف الحاصل بالخروج، بخلاف الجاهل فانّه بعد امره بالصلوة قادر على تحصيل العلم بالمسائل.

و منها: تحريم الغصب ليعلم انه حرام لا يحصل امتثال الصلوة و فرض عدم تمكنه من تحصيل العلم بعد دخول الوقت الذی هو وقت الصلوة لا ينفع بعد ما اخترناه من انه يجب تحصيل مسائل الصلوة قبل الوقت، و كيف كان فالممكن تعلّق الامر بما كان منهيّاً قبل الامر و صار ممتنعاً حين تعلق الامر.

و امّا ما تعلّق به الامر قبل الامتناع فلا يجوز امتثال ذلک الامر فی ضمنه، الّا ان يفرض صيرورته في بعض الازمنة و لو عند ضيق الوقت عاجزاً عن التحصيل لفقد مقدماته و لو باختياره، و لعلّ هذا داخل فی القاصر فيريدون بالمقصر الذی يتمكن من تحصيل العلم حين الصلوة و بعبارة اخرى المتلّبس بالتقصير حين الامر بالصلوة لا العاجز قبله فتأمّل.

و من جملة ما يمكن ان يُعدَّ في ثمرات وجوب المقدّمة صحّة التيّمم لمسّ كتابة القرآن اذا وجب، حيث انه يتصف بالوجوب على القول بوجوب المقدّمة فيصح، و امّا على القول بعدم الوجوب فلا مُصحّح له لانتفاء الوجوب بالفرض و انتفاء الاستحباب لعدم استحبابه فی نفسه كما يستحب الوضوء والغسل، فان قصد غاية اخرى مستّحبة ورد استحباب التيمم لها، او واجبة ورد وجوب التيّمم لها فيبيح المسّ بذلک التيّمم، و الّا فلا يصّح التيّمم

لخصوص استباحة المسّ هذا.

و يمكن الايراد عليه بانّ امتثال وجوب المسّ اذا توقف على ايجاد مقدّمة اباحيّة ـ والمفروض انّ التيمّم لا يقع مبيحا الّا اذا وقع بعنوان التعبد المتوقف على وجود الامر به والمفروض انّ وجود الامر ليس باختياره ـ فيلزم توقّف وجوب المسّ على التمكن من التيّمم المبيح و لا يمكن الّا بامر الشارع والمفروض خلافه.

و توهّم ثبوت التمكن منه بارادة غاية اخرى ورد الامر بالتيّمم لها وجوباً او استحباباً مدفوع بانّه قد لا يجب و لا يستحب فى حقّه غاية اخرى، لانّ ما ورد الامر بالتيّمم لها ليس الّا الصلوة.

و قد لا يتمكن منها و لا يترّجح في حقّه فيعلم ان على فرض اعتبار التعبد فى التيّمم يكفى فى ذلك الاتيان به بقصد التوصل الى الواجب، و قد عرفت سابقاً انّ اتيان المقدّمة للتوصل بها الى الواجب فيه نوع من التقرب الى المولى الّا ان يقال ان حصول مقدّمة المسّ الواجب ـ و هى اباحته ـ موقوف على مسبّبه و هو وقوع افعال التيمم على وجه التعبّد، فلواريد بالتعبّد، التعبّد العارض للفعل بعد اتصافه بصفة المقدّمية لزم الدور لكن هذا مشترك الورود، فانّ القائل بوجوب المقدّمة انّما يقول بالوجوب بعد احراز صفة المقدّمية، و المفروض ان الافعال بنفسها ليست من المقدّمات بل المقدّمة هى استباحة المسّ او رفع الحدث و هذه الصفة لا يتحقق الّا باتيانه على جهة التقرب والتقرب المتاخر عن الوجوب لابدّ من تحقّقه ليحقق موضوع المقدميّة التى هى متقدّمة على الوجوب.

والتحقيق ان وجوب التيّمم فى موضع يجب فيه الوضوء اوالغسل، امّا ان يثبت بالاجماع و امّا بعموم المنزلة فى قوله عليه السلام فى صحيحة حمّادو[١] «هو بمنزلة الماء» [و] «فان التيمم احد الطهورين»[٢] و نحو ذلك، فلا يحتاج الى اثبات وجوب المقدّمة و الّا فالوجوب المقدّمي لا يثبت منه اعتبار «قصد التقرّب» كما فى جميع المقدمات.

فان قلت: ننقل الكلام فى الوجوب الثابت للطهارات.

فنقول: انّ ايجابها من باب المقدّمة لا يثبت به اعتبار التقرب، اذ الوجوب العارض للمقدّمة بوصف انّها مقدّمة سواء كانت بالشرع ام بالعقل لا يجوز ان تكون منشاءً لقصد التقرب فى المقدّمة الّتى لا يتحقّق وصف المقدّمية لها الّا اذا اتى بها على قصد التقرب، و بعبارة اخرى هو اتيان افعال الوضوء المقرون بقصد التقرب لانّه المقدّمة، فقصد التقرب قبل الوجوب فلابّد له من منشاء آخر غير الوجوب العارض له، و المفروض عدمه فى التيّمم لعدم الرجحان النفسى. قلت الامر الشرعى المتعلق بالطهارات الثلاث ليس متعلقاً بها بوصف انّها مقدّمات على ان يكون المقدّمية ملحوظة فى موضوع الامر قبل تعلق الامر، و انّما تعلق بذواتها و الداعى عليه يكون امتثال الامر بها موجبا لاباحة الدخول فى العبادة. فموضوع المبيحيّة الموجدة بوصف المقدّميّة يتحقّق بعد تعلق الامرلا انّ الامر متعلّق بالفعل المتصّف بالمبيحيّة و المقدّميّة حتى يكون نظير الوجوب العقلى المتعلّق بالمقدّمة، فتأمل حتّى لاتفهم من ذلك انّ الامر

١- وسائل الشيعة: ٢/٩٩٥

٢- المصدر: ٢/٩٩١. راجع الى جواهر الكلام: ٥/٢٣١

الشرعى المتعلق بالطهارات حينئذ يكون نفسياً لا مقدّمياً. لانّ المراد بالامر المقدّمي ما كان الامر لداعى التوصّل به الى الغير سواء كان صفة التوصّل ثابتة قبل الامر ام حدث بعد الامر و كان حدوثه بعد الامر داعياً الى الامر فتدبّر.

[فائدة - ۴]

فى انّ الامر بالشيئى [هل] يقتضى النهى عن ضدّه ام لا

و من جملة ما ذكروا لوجوب المقدّمة من الثمرات: فساد ضدّ المامور به اذا كان من العبادات بناءً على انّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل المامور به، فيجب على القول بوجوب المقدّمة فيحرم فعل الضدّ فيفسد بناءً على اقتضاء النهى الفساد.

توضيح الكلام انّ من التزم بالمقدّمات الثلاث المذكورة لزمه القول بفساد الضدّ، فمن قال بصّحته فلابدّ له من منع احدى تلك المقدّمات فمنهم من منع الاولى، و منهم من منع الثانية، و منهم من منع الثالثة، فهنا ثلاثة[۱] مقامات للكلام فى المقدمات الثلاثة المذكورة.

۱- فى الاصل: ثلاث.

المقام الاوّل

(في كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل الواجب)(١)

كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل الواجب ـ و قد حكى انكاره عن جماعةٍ كالسلطان (ره) و شيخنا البهائي (ره) و الفاضل الجواد (ره) و ظاهر المحقق السبزواري (ره) في رسالته «مقدّمة الواجب» ـ والمنسوب الى المشهور: التوقّف، لانّ الضدّين متمانعان فكلّ منهما اذا كان مانعاً، كان عدمه مقدّمة لفعل الضد الآخر، لانّ عدم المانع من جملة اجزاء العلّة التامّة.

و يمكن ان يورد عليه:

اوّلاً ـ بمنع المقدّمة الاولى و هي كون الضدّ مانعاً من حصول ضدّه، كما هو ظاهر كلام المحقّق السبزواري (ره) حيث قال ـ في رسالته في الكلام على شبهة الكعبي ـ: انّ في جعل الاضداد مانعاً عن حصول الحرام نظر، اذ لو كان كذلك كان المانعية من الطرفين لاستواء النسبة، فاذا كانت الصلوة (مثلاً)(٢) مانعة عن الزنا كان الزنا ايضاً مانعاً عنها و حينئذ كان الزنا موقوفاً على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علّة لعدم الزنا، والحال انّ عدم الزنا

١ـ زيادة من رسالة السبزواري المخطوطة.

٢ـ زيادة من رسالة السبزواري المخطوطة

علّة لوجود الصلوة لانّ رفع مانع الشيئى من علل وجوده (فيلزم ان تكون)[١] العليّة من الطرفين هذا خلف انتهى.

وجه المنع انّ المانع لابدّ ان يستند اليه المنع فى احد الازمنة فى فرض من الفروض و لا شيئى من الفعل الاختيارى يستند اليه عدم الفعل الاختيارى الآخر فى فرض من الفروض اذ عدم الفعل الاختيارى انّما يستند دائماً الى عدم الارادة.

ولو فرض عدم استناده اليها و استناده الى فعل الضدّ فلا يكون ذلك الامع وجود الارادة و معها يخرج فعل الضدّ عن كونه اختيارياً، لان الفرض ان الارادة متعلّقة بضدّه فيتمنع تعلقها بنفسه فيكون موجوداً لا عن ارادة.

نعم: التمانع انما يكون فى الامور الخارجية الّتى يمكن فرض انتفائها لعدم المقتضى تارةً، و لوجود ضدّها اخرى، و امّا الفعل الاختيارى فلا يمكن استناده ابداً الى وجود ضدّ اختيارى آخر و الّا خرجا عن الاختيار.

نعم: لو اريد من الفعل نفس الحركة من غير اعتبار استناده الى الاختيار كانت احدى الحركتين المتضادّتين مانعةً عن وجود الاخرى لكنّه خارج عن محل الكلام، فانّ حركة الانسان بتحريك الريح مثلا نظير حركة الجمادات عند تحريك الريح لها ليس من مقولة الفعل الذى هو النا شى عن القوتين المدركة و المحركّة.

لكن التحقيق ان التمانع بين الكونين من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مما لااشكال فيه و حقيقة الفعل الكون الخاص ـ والارادة ليست لها

١- فى الاصل المخطوط: فيكون. زودناه كما جاء فى الرسالة.

مدخل في حقيقة الفعل و انّما لها مدخل في تحقّقه و الفعل هو الكون الموجود عن ارادته فاذا تعلّق الامر بايجاد الكون الخاص عن ارادة وجب اعدام ضدّه عن ارادة من باب المقدّمة.

و ثانياً ـ على تقدير تسليم كون فعل الضدّ مانعاً، لا نسلّم انّ عدم المانع من مقدّمات الفعل، بل علّة الشيئى و عدم مانعه متقارنان في الوجود، و نفى البعد عنه المحقق السبزوارى (ره) في رسالته في مقدّمة الواجب و كانّه هو ما ذكره سابقاً من امكان ان يقال انّ المانع اذا كان موجودا فعدمه مما يتوّقف عليه وجود الشيئى، و امّا اذا كان معدوماً فلا، قال (ره) انّه نظير ما قاله المحقق الدواني: انّ عند امكان اتّصاف شيئي بالمانعية يكون عدم المانع موقوفاً عليه و امّا اذا لم يمكن اتصاف شيئي بالمانعية فلا يكون عدم المانع موقوفاً عليه انتهى.

و لعله اراد بصورة امكان اتصافه بالمانعية صورة وجوده اذ حينئذ يمكن وجود جميع اجزاء المقتضى و شروطه فيكون عدم الشيئى مستندا الى المانع، لكن لم يعلم وجه جعل هذا القول نظير ما ذكره سابقاً لا عليه الّا ان يراد منه التنظير في التعبير دون المطلب.

و يشكل بانّ عدم المانع مستند الى عدم علّته و عدم علّته ان كان مستنداً الى عدم علّته ايضاً و هكذا فهو و ان كان مستنداً الى وجود العلّة للشيئى لزم توقّف رفع هذا العدم ـ اعنى وجود العلّة ـ على عدم العلّة التامة للشيئى و هذا معنى كون عدم المانع من مقدمات الوجود. لانّ المانع كما انّه سبب للعدم فكذلك سبب لامر وجودى آخر لامحالة، فيكون مرجع استناد وجود شيئى

و عدم آخر الى وجود ثالث، يكون الثالث مانعا للثانى علّة تامّة للاول فتأمّل.

و ثالثاً ـ انّه لو كان عدم كل من الضدّين مانعاً لزم الدور، لانّه اذا فرض احد الضدّين موجوداً و الآخر معدوماً، فاذا كان وجود احدهما مقدّمة لعدم الآخر قضيّةً للما نعيّة، فلو فرض كون عدم ما فرض عدمه مقدّمة لما فرض وجوده لزم كون كل من وجود احدهما و عدم الآخر مقدّمة للآخر و هو الدور المستلزم لكون الشيئي مقدّمة لنفسه.

و يمكن الجواب عن الوجه الثاني:

اوّلاً ـ بان عدم المانع لو كان من المقارنات للعلّة التامّة، فامّا ان يكون معلولا لها او يكونا معلولين لعلة ثالثة، اذ لا يتّصور ان يكون عدم المانع علّة للعلّة التامّة مع انّه لو كان ثبت توقّف المعلول على عدم المانع و هو فوق المطلوب.

فانّ كان معلولاً للعلّة التامّة بان يكون عدم المانع و نفس الشيئى معلولين للعلّة التامّة فلابّد ان يكون المراد اشتمال العلّة التامّة للشيئى على علّة عدم المانع، اذ لا يجوز ان يكون عينها، و معلوم ان المتقارنين المتلازمين اذا لم يكن احدهما علّة للآخر فلابّد من ان يرجعا الى معلولى علّة واحدة، فحينئذ نقول: ان العلّة لعدم الضدّ ان فرض امراً وجودياً من اجزاء العلّة التامّة كان التضادّ والتنافى بين ذلك الامر الوجودى و بين الضدّ اولى و احقّ من التنافى بين الضدّين، لان تنافى الاولين بالذات و تنافى الثانيين بواسطة الاولين. مثلاً: نفرض ان الحركة والسكون ضد ان و ان عدم السكون ليس من مقدّمات الحركة بل العلّة التامّة للحركة مشتملة على امر وجودى هى علّة لعدم

السكون، و كذلك العلّة التامّة للسكون مشتملة على امر وجودى هى علّة لعدم الحركة، فحينئذ التنافي بين الامر الوجودى المأخوذ فى علّة الحركة و بين السكون با نفسهما، لانّ ذلك الامر الوجودى اذا فرض علّة لعدم السكون فتحقّق السكون معه اجتماع للنقيضين، اعنى اجتماع السكون و عدمه، انّ فرض العلّة علّة، او وجود العلّة و عدمها ان لم يكن علّة، فرجوع اجتماعهما الى اجتماع النقيضين لايحتاج الى توسط مقدّمة خارجية و هو: التنافي الحقيقى بين وجوديين، بخلاف تنافي الحركة والسكون، فان ملازمة الحركة لعدم السكون من جهة علّتهما.

فانّ العلّة للحركة مشتملة على علّة عدم السكون، فتحقق السكون يتوقف على انتفاء علّة الحركة و لو بانتفاء بعض اجزائها الذى فرض علّة لعدم السكون، و تحقق الحركة موقوف على تحقق علة الحركة بجميع اجزائها حتى الجزء المفروض علّة لعدم السكون و بالجملة فالتنافى بين الاولين من قبيل التنافي بين العلّة و نقيض المعلول، و بين الثانيين من قبيل التنافى بين معلولين لعلّتين متناقضين.

و ان فرض العلّة التامّة لعدم المانع امراً عدمياً من جملة اجزاء علة الشيئى كان وجود ذلك الامر العدمى علّة لعدم ذلك، مثلاً: اذا فرضنا علّة عدم السكون امراً عدمياً من اجزاء علة الحركة، كان وجود ذلك الامر علّة لعدم الحركة و مقدمةً للسكون.

فتنافي الحركة والسكون باعتبار لزوم التناقض فى مقدماتها بفرضها موجودة تارة و معدومة اخرى و ذلك لتوقف السكون على امر وجودى، هى

علة لعدم الحركة.

و امّا تنافى ذلک الامر الوجودى للحركة فمن قبيل تنافى العلّة و نقيض معلولها، و هذا التنافى اقصى ما يتصوّر من التنافى بين الوجوديّن.

لكن الانصاف ان ما ذكر لا يرد على هذا الشخص، لانّ الظاهر من كلامه: ان المانع اذا كان موجوداً فعدمه شرط، بخلاف ما اذا لم يكن موجوداً. فحينئذ نقول: ان التمانع بين السكون و الحركة باعتبار انّ الحركة اذا وجدت كانت علّة لعدم السكون، فلو اجتمعت مع السكون لزم اجتماع العلة مع نقيض معلوله و هذا بعينه هو اللازم من اجتماع الحركة مع عدم السكون، فالتنافى بين علة الحركة و عدم السكون بعينه هو التنافى بين الحركة و السكون فافهم.

و ثانياً ـ انه لو كان عدم المانع معلولاً للعلّة التامّة للشيئى.

فنقول: اذا امر الشارع بالحركة مثلاً على وجه الوجوب الموسّع وجب تحصيل علّته التامّة من باب المقدّمة و من جملة اجزائها او نفسها علّة عدم السكون، ـ اعنى الصارف او عدم الارادة او عدم الصارف واجباً ـ فيكون ذلک المفروض علّة لعدم المانع ـ اعنى الصارف او عدم الارادة ـ واجب التحصيل من جهة كونه مقدّمة للشيئى و واجب الترک من حيث كون تحركه مقدّمة للمانع المفروض وجوبه، فيلزم كون الشيئى الواحد واجباً و حراماً.

و هكذا لو جعلنا عدم المانع و علّة الحركة معلولين لعلة واحدة، فيكون شيئى واحد علّة لعلّة الحركة و لعدم السكون و كذا تكون علّةُ علّة السكون علّةً لعدم الحركة، فحينئذ يكون عدم علّة علّة الحركة علّة للسكون.

فاذا فرضنا الحركة واجبة موسّعة وجب عدم علة علة السكون مقدّمة.

فاذا فرضنا السكون واجباً مضيقاً وجب علّة علّته فيحرم تركها، والمفروض ان تركها مقدّمة لما فرض واجباً موسّعاً فافهم.

ثم انّك قد عرفت انّ توقّف فعل الشيئى على عدم مانعه فى الجملة مما لم ينكره احد ـ حتى المحقق الخوانسارى و الفاضل الدوانى على ما عرفت من كلامهما ـ و هذا المقدار يكفى فى اثبات ايجاب عدم المانع من باب المقدّمة فى الجملة، فيثبت تحريمه فيفسد لو كان من العبادات فتدبّر.

و امّا عن الوجه الثالث و هو لزوم الدور فربما يجاب عنه بانّ وجود الشيئى موقوف على عدم المانع و امّا عدم احد الضدّين فليس متوقفاً على وجود ضدّه بل هو متوقف على انتفاء بعض علله ما عدا عدم المانع، فالمانع منعه شأنّى لما عرفت من انّ مستند عدم فعل احد الضدّين دائماً انتفاء الارادة لا فعل الضدّ الآخر.

و فيه انّه اذا سلّم كون عدم احد الضدّين مقدّمة لفعل الآخر لا محالة يكون انتفاء هذا العدم علّة لعدم الآخر لو لم يسبقه علة اخرى، فسبق العلة الاخرى للعدم امّا من قبيل المانع او عدمه من قبيل الشرط، و على ایّ تقدير فانتفاء كل جزء من اجزاء العلّة مقتض للعدم ـ لو خلّى و طبعه ـ نظير العلل المتعدّدة، فلا مناص عن لزوم تقديم وجود المانع على عدم الضد الآخر، غاية الامر، عدم تاثيره فعلاً لعدم الشرط او وجود المانع.

لكن الانصاف انّ العليّة الشأنيّة لا تقتضى التقديم الطبعى على معلوله الشأنى، اذا لا تقدم فى الطبع لما لا دخل له فى الشيئى، لكن هذا الجواب مختص بالافعال الاختيارية، و وجهه ان ترك الفعل الاختيارى لا يجوز

استناده ابداً الی الفعل الاختیاری الآخر و هذا بخلاف الامور الخارجیة، فانه لا یستحیل استناد عدم الشیئی الی وجود ضدّه فی بعض الصور و هی صورة وجود المقتضی بشروطه، وحینئذ فیکون عدم الشیئی مستنداً الی وجود ضده. فلو توقف وجود ذلک الضدّ علی عدم ضدّه، کان دوراً واضحاً.

نعم لا یلزم هذا الدور علی ما استقر به المحقق الخوانساری من «انّ المانع اذا کان موجودا فعدمه شرط لا اذا کان معدوماً ففی الصورة المذکورة یتوقف وجود الشیئی علی عدم هذا المانع الموجود و لا یتوقف وجود هذا الوجود علی عدم الاخر المعدوم»[۱]

۱- مقدمة الواجب: حسین الخوانساری ـ طبعة سنة ۱۳۱۷: ص ۲۰۵.

المقام الثانى

في كون مقدمة الواجب واجبة

و قد منعه كثير، امّا مطلقاً او اذا كانت غير السبب و ما نحن فيه من قبيل غير السبب. و امّا من قال بوجوب المقدمة و لو كانت غير السبب، فربما يمنع وجوب مثل هذه المقدمة لوجوه:

[الوجه] الاوّل

ان وجوب المقدمة بمعنى: تعلق الارادة الحتميّة بها انما هو من جهة ان تركها يفضي الى ترك الواجب و معلوم ان ترك ترك الضدّ اعنى: فعله مما لا يفضى الى ترك الواجب لما عرفت في جواب الدور من انّ **ترك الواجب مما لا يستند ابداً الى فعل ضدّه.**

فان قلت: ان ارادة المقدمة انما هى للتوصل بها و لو بضميمة سائر المقدمات الى ذيها فالملحوظ فى ارادتها فعلها لا تركها المبغوض من جهة افضائها الى ترك ذيها.

قلت: اولاً ـ ان عنوان الوجوب هو مفهوم كون الشيئى مقدمة و معنى المقدميّة: كون الشيئى مما يتوقف عليه، و معنى التوقف عليه انّه يقف على

الوجود و لا يوجد الا بعده، فالملحوظ فى الوجوب لزوم ترك ذيها لو تركت.

و ثانياً ـ ان تعلّق الارادة بالمقدّمة لاجل التوصّل بها [الى الواجب] و لو بضميمة سائر المقدمّات مختصّة بالمقدّمات الوجودّية اذهى التّى تتوصل بها، و امّا العدميات فلا يمكن التوصّل بها فانحصر مطلوبيّتها فى حيثيية افضاء وجودها الى عدم ذى المقدّمة.

فان قلت: انّ هذا القول تفصيل في وجوب المقدمات بين الوجودية و غيرها و هو مع انّه غير معروف لاحد، راجع الى منع مقدميّة المقدمات العدمية، اذ لا يلزم ابداً من عدم تحققها عدم ذيها اذ معنى «لزوم الشيئى من الشيئى» استناده اليه.

قلت: تسليم مقدميّة عدم فعل الضدّ للضدّ الآخر بمعنى: ان حقيقة الفعل و هو كون الخاص موقوفاً بالذات على عدم الكون الآخر بمعنى ان الكون الآخر فى نفسه ـ لو خلّي و طبعه ـ مناف له و سبب لعدمه فى الجملة ضرورة منافات الحركة للسكون، والاجتماع للافتراق، مع قطع النظر عن تسبّبهما عن الشعور و القصد و عدمه، فانّا نجد تنافي حركة ورق الشجر و سكونه كتنافى حركات الانسان و سكناته عن قصده، لكن يشترط فى استلزام تعلّق الامر باحدهما للامر بترك الآخر: ان يفضى اختيار فعل الآخر الى اختيار ترك صاحبه و الّا فمجرد لزوم ترك صاحبه عن فعله فى بعض الفروض ـ و هى صورة خروجها عن اختيار الفاعل ـ لا يقتضى استتباع الامر باحد هما الامر بترك الآخر.

و الحاصل ان كلّاً من الضدين فى صورة سببيّة احدهما لترك الآخر

خارجان عن الافعال الاختيارية، و فى غيرها لا سببيّة حتى يلزم من الامر باحدهما الامر بترك، اذ الامر بترك الآخر على ما عرفت انّما هو لئلاً يلزم من عدمه عدم المطلوب الاصلى و هذا المحذور مأمون عنه فى الضدين الاختياريين.

و اما ما ذكرنا من انّ التفصيل بين المقدّمة العدمية والوجودية غير معروف فلا يقدح بعدان تكون المسئلة عقليةً، و لذا حدث بين المتاخرين اقوال فى مسئلة وجوب المقدمة لم تكن معروفة بين من تقدمهم.

نعم يمكن ان يقال ان هذا ليس تفصيلاً بين المقدمة العدمية والوجودية، و انّما هو تفصيل بين ما يمكن استناد ترك ذى المقدمة اليه و بين ما لا يمكن، كما اذا كان بعض المقدمات الوجودية علّةً تامّةً لبعضها الآخر.

فانّ المقدمة المعلولة ممّا لا يتصوّر استناد ترك ذى المقدمة اليها ابداً.

و مرجع هذا الجواب الى انّ مناط استحقاق العقاب فى الواجبات دائماً هوالعدم و غير ناشىء عن امر وجودى، اذ لوجاز تسببه عن امر وجودى كان عدم ذلك الامر واجبا من باب المقدمة، و ما ابعد بين هذا و بين ما ذكره المحقق السبزوارى (ره) من: انّ مناط استحقاق العقاب والعدم و مرجعه فى الحقيقة الى الامور الوجودية، حيث قال (ره) فى جملة كلام له فى ردّ من اجاب عن شبهة الكعبى: بان ترك الحرام مستند الى عدم بعض شرائطه كالتصور والشوق والارادة فيكون الضد الوجودى المقارن لترك الحرام غير واجب من باب المقدّمة لترك الحرام.[1] قال:

---

١ - اورد كلام السبزوارى مع تصرف

«و فيه نظر لان ترک الزنا [مثلاً][1] امر عدمى اعتبارى لا يكون مناط الحكم و مبدأ الاثر الّا باعتبار الامر الذى يكون منشأ لانتزاعه، و الاحكام [الحقيقية] الجارية على الامور العدمية انما [هى] باعتبار الاصل المأخوذ منه، و بهذا الاعتبار (صحّ)[2] التلازم بين الامور الوجودية والعدميّة مع امتناع عليّة العدم للوجود و عكسه ـ الى ان قال ـ و بالجملة ارتكاب المكلف [لـ][3] ترک الحرام ليس الّا بمباشرته للسكون او حركة اخرى ضده.

۱- زيادة من رسالة السبزوارى

۲- ما بين القوسين ليس فى رسالة السبزوارى

۳- زيادة من الرسالة

الوجه الثاني

ما ذكره بعض المعاصرين من:

«ان مقدّمة [الواجب][١] لا تتصّف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدّمة الّا اذا ترتّب عليها وجود ذى المقدّمة، لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم الّا يكون خطاب بالمقدّمة اصلا على تقدير عدمه، فانّ ذلك متضح الفساد (و)[٢] كيف و اطلاق وجوبها و عدمه [عندنا][٣] تابع لاطلاق وجوبه و عدمه بل بمعنى انّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتّى انّها اذا وقعت مجردّة عنه تجردّت عن و صف الوجوب والمطلوبية لعدم وجوبها[٤] على الوجه المعتبر، فالتوصّل بها[الى الواجب] من قبيل شرط الوجود لها لامن قبيل شرط الوجوب ـ قال: و هذا [عندى] هو التحقيق الّذى لا مزيد عليه[٥] و ان لم اقف على من يتفطّن له.[٦] والذى يدلّ على ذلك انّ وجوب المقدّمة لمّا كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور و ايضاً لا يأبى العقل اذ يقول الآمر الحكيم:

١-كلما بين المعقوفتين زيادة من الفصول

٢- ما بين القوسين ليس فى الفصول بل جاء فى الاصل المخطوط

٣-كلما بين المعقوفتين زيادة من الفصول

٤- فى الاصل: وقوعها

٥- فى الاصل: لا محيص عنه

٦- فى الاصل: تفطّن

اريد الحج و اريد المسير الذى يتوصّل به الى [فعل] الحج [له] دون ما لا يتوصل به اليه و ان كان من شأنه ان يتوصل به اليه.

بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك [كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً او على تقدير التوصل بها اليه و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل و وجوب مقدمّته على تقدير عدم التوصّل بها اليه] و ايضا حيث انّ المطلوب با لمقدّمة مجرّد التوصّل بها الى الواجب [و حصوله] فلا جرم يكون التوصل اليه و حصوله معتبراً فى مطلوبيتّها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه(١) و صريح الوجدان قاض بان من يريد شيئاً لمجرّد حصول شيئى [آخر] لا يريده اذا وقع مجرداً عنه و يلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منه منوطاً بحصوله.»(٢) انتهى مطلبه و ادلّته بعين عبارته.

ثم فرّع على ذلك جواز تعلق الامر بضدّ الواجب نظراً الى ان ترك ضدّ الواجب انّما يقع على وجه الوجوب على تقدير ترتّب فعل الواجب فعلى تقدير عدم الترتّب لا يتصف بالوجوب.

فلا مانع من تعلق الامر بنفس الضد على هذا التقدير لا مطلقا. فقال:

«ان رجحان ترك الضد للتوصّل به الى فعل الواجب لا ينافى رجحان فعله فى نفسه [مطلقاً ولو] على تقدير عدم التوصّل بتركه الى فعل الواجب، و انّما ينافى رجحانه فى نفسه [مطلقاً] او على تقدير التوصل فيقتصر على نفيه و لاريب ان التقدير الاوّل من لوازم فعل الضدّ، فلا يقع بحسب [هذا] الاعتبار الّا

١- فى الاصل: فلا يكون منفكّة عنه ٢- الفصول الغروية: ص ٨٧.

صحيحا انتهى»[١]

و توضيحه على ما يستفاد من تضاعيف كلماته ان ترك الضد اذا كان اتّصافه بالوجوب من باب المقدّمة مقيداً بصورة ترتب الواجب الآخر عليه.

فالمطلوب في الحقيقة ترك الضد المترتّب عليه وجود الواجب، فاذا امر بهذا الضد الواجب تركه فان طلبه على كل تقدير او على تقدير التوصل بتركه الى الواجب الآخر ينافي طلب تركه المفروض من باب المقدمة للزوم اجتماع الامر و النهي في محلّ واحد.

و امّا طلبه على تقدير عدم التوصّل بتركه الى فعل الواجب الآخر فلا ينافي طلب تركه من باب المقدمة لتغاير محل الامر و النهي، اذ لزوم المحال في اجتماع الامر و النهي من اجل صيرورة كل من الفعل و الترك راجحاً و مرجوحاً، و هذا غير لازم فيما نحن فيه، لان الراجح ترك الضد المتوصّل به و نقيضه المرجوح ترك الترك المتوصل به و هو يحصل بالترك الغير المتوصل به.

و امّا الفعل فهو ليس نقيضاً للترك المتوصل به و ان كان النقيض متحققاً في ضمنه.

فلا يقال انه لا يجوز ان يتعلّق الامر بالفعل لكونه مرجوحاً من باب المقدمة فنفس الفعل حيث لم يكن مرجوحاً جاز تعلّق الامر به، لكن الامر به على الاطلاق لمّا اقتضى وجوب ترك ضده و المفروض وجوب الضدّ لم

١- الفصول الغروية: ص ٩٩ و كلامه في هذا المجال طويل الذيل يجب الرجوع اليه لان الشيخ الاعظم لم ينقله بتمامه و كما سيجيء قام بتزييفه.

يجر الامر على الاطلاق بل يقيّد اطلاق الامر بقرينة التناقض بينه و بين اطلاق الامر بضدّه بصورة عدم التوصّل بتركه الى فعل الضد الواجب. و في كلامه مواقع للنظر:

امّا اوّلاً ـ فلما تقدّم في مقدمة الواجب من فساد التفصيل في المقدمة بين ما يترتب عليه ذوها و بين ما لا يترتب، امّا اولاً فلان الملحوظ في وجوب المقدمة ليس الّا ملاحظة كونه مما يفضي تركه الى ترك الواجب، و امّا كون فعلها موصلاً و لو بضميمة سائر المقدمات فلا يجب ملاحظتها حين تعلق الارادة بها و ان كان هذا الوصف ثابتا لها في الواقع.

و امّا ثانياً ـ فلانّا لو سلّمنا ملاحظة هذا الوصف فيه لكن هذا الوصف ثابت فيها على الاطلاق، حتى في صورة عدم ذي المقدّمة لعدم سائر المقدمات.

لان وصف الايصال ولو بمعونة سائر المقدّمات ثابت للمقدمة حتى اذا تجردّت عن ذي المقدّمة، و ان اراد كون المقدمة موصلة بنفسها فعلاً فهذا وصف لا يوجد الّا في العلة التامّة.

و امّا ثالثاً ـ فلو سلّمنا كون هذا الوصف منوّعاً المقدّمة الى نوعين، و يرجع الوصف الى كون المقدّمة مما يتعقّبها ذوالمقدمّة و امّا لا يتعقّبها وجود ذيها فليست بواجبة على معنى انه اذا اتى بمقدّمة ثم ترك ذاها لتركه سائر المقدمات، انكشف ذلك عن عدم وقوع المقدّمة سابقا على صفة الوجوب.

فنقول: ان مرجع هذا ـ على ما ذكره من انّ «هذه الصفة قيد للواجب لا للوجوب» ـ الى وجوب تحصيل المقدمة و تحصيل قيدها، لان قيدها امر

منتزع عن امور وجودية أُخر و هى فعل سائر المقدمات، فالامر بالمقدّمة المتعقّبة بذيها امر بنفس المقدّمة و بتحصيل تلك الامور لتحصيل هذا القيد، فلا مناص بالاخرة عن التزام وجوب المقدّمة من حيث هى هى.

ثم لو سلمنا كون الواجب هى المقدمة الموصلة و هى المقيّدة بتحقّق ذى المقدمة عقيبها و لو بضميمة سائر المقدمات.

لكن نقول: غاية الامران الترك المجرد عن ذى المقدمة لا يتصف بالوجوب بمعنى انه لو ترك الصلوة و لم يزل النجاسة عن المسجد فتركه المذكور ليس متصّفاً بالوجوب، امّا الامر بها مع توقفه على ترك الازالة المحرم فلا يجوز.

لانّ المقدمة الوجودية اذا انحصرت في المحرم فلا يجوز ايجاب ذيها و ما ادّعاه هذا الفاضل (ره) من انّ: الامر بالصلوة انّما يمنع اذا وقع على وجه الاطلاق الشامل لتقديرى الازالة و عدمها، او مقيدا بتقدير الازالة اذا كان مقيدا بتقدير عدم الازالة.

اذ لا يمتنع عند العقل ان يأمر الحكيم بازالة النجاسة وينهى عن تركها مطلقاً و يامر بضدها و مقيداً بتقدير تركها، انّما الممتنع الامر بضدها مطلقاً على نحو الامر بهما.

فلا يخفى ما فيه: اذ التقدير المذكور ملازم لتقدير وجود نفس الفعل اذ لاوجود للصلوة الّا على تقدير ترك الازالة فلا فرق بين ان يامر بهما مطلقاً او يأمر بهما على تقدير ترك الازالة، و حينئذ فان رجع هذا القيد الى نفس الواجب فهو من قبيل تقييد الشيئى بما لا ينفك عنه، مع انّه لو كان التقدير

المذكور قيداً للواجب وجب تحصيله من باب المقدمة، فيلزم وجوب ترك الازالة المفروض تحريمه.

و ان رجع الى نفس الوجوب ليكون وجوبه مختصاً بتقدير ترك الازالة، فان اراد حدوث الوجوب بعد تحقق هذا التقدير فهو غير ممكن، لان المفروض اتحاد زمان ترك الازالة و فعل الصلوة فلا يتحقق قبل الصلوة فعل الازالة التي هي الضد لها و الّا فاشتراط الوجوب بحصول مقدّمة محرّمة بان يحدث الوجوب بعد تحقق المقدّمة كتحصيل الماء المباح على الوجه المحرّم، فانه يحدث بعد وجوب الطهارة المائية مما لا اشكال في صحته.

و ان اراد حدوث الوجوب قبل التقدير، ليرجع شرط الوجوب في الحقيقة الى كون الشخص ممن يتحقّق في حقه هذا التقدير - يعني عدم الازالة - فانّ هذا امر مقارن للوجوب متقدم على زمان فعلية ذلك التقدير.

فنقول: ان مع تحقّق هذا الامر الانتزاعي في علم الآمر والمامور، امّا ان يبقى التكليف بالازالة و امّا ان لا يبقى، فان بقي لزم التكليف بالجمع بين الضدين و الّا لزم ارتفاع وجوب الازالة بالعلم بعدم تحقّقها و هو مع انه فاسد مناف لفرض بقاء الامر بالازالة عند ارادة الصلوة.

والاصل في هذا ما ذكره هذا الفاضل في مسئلة «مقدمة الواجب» من انه: كما يجوز تعليق الواجب على امر غير مقدور بحيث يكون ذلك الامر قيداً للواجب لا للوجوب كما اذا امر بصوم غدٍ قبل الغد فيكون بقاء المكلف الى غد جامعا لشروط التكليف كاشفا عن تنجّز الامر قبل الغد، و عدم بقائه على صفة التكليف كاشفاً عن عدم الوجوب واقعاً.

فكذلك يجوز ان يكون الوجوب معلّقاً على امر مقدور بحيث يكون تحقّقه كاشفا عن تنجز الوجوب قبله لا مثبقاً للوجوب بعده، فيكون الشرط في الحقيقة هو الامر المنتزع من ذلك الامر المقدور، لاستحالة تقدّم المشروط على الشرط، فيكون الشرط في الحقيقة هو كون الشخص ممن يصدر منه ذلك الامر.

ثم مثّل لذلك بتعليق وجوب الحج على وجود مقدّمة محرّمة منحصرة، و وجوب الطهارة مع توقّفها على الاغتراف المحرم من الآنية و غير ذلك.

و زعم ان التكليف بالمحال في هذه الصورة انّما يلزم لواراد الآمر الفعل على الاطلاق الشامل لتقديرى تحقق المقدمة المحرمة و عدمه، و امّا اذا اختص بتقدير تحقق المقدّمة المحرّمة فلا قبح.

و فيه: ان كونه ممن يصدر منه ذلك الامر لا ينفي اتصافه بالوجوب مقدمة، اذا كان مما يتوقف عليه وجود الواجب، كما ان كون الشخص ممن يصدر منه نفس الواجب لاينافي وجوب الفعل عليه، فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيئى واحد.

نعم لو كان الامر المحرم الذى علق الوجوب على تقديره من غير المقدمات الّتى يمتنع وجود الفعل بدون تقديرها، كما اذا علق الناذر وجوب شيئى على نفسه بصدور محرم منه ـ و قلنا بان تحقق شرط المنذور كاشف عن تنجّز الوجوب قبل الشرط ـ صحّ التعليق.

توضيح الكلام: انّ تعليق الوجوب على امر محرم انما يجوز على ان يكون حدوث الوجوب بعد تحقق ذلك الامر المحرم بحيث لا يكون وجوده

بعد الوجوب متوقّفاً على ذلك الشيئي، سواء لم يكن ذلك الامر المحرم من مقدّمات وجود ذلك الواجب اصلا، كما اذا قال المولى:ان عصيتنى فى كذا فافعل كذا، ام كان من مقدّماته كقطع المسافة على الوجه المحرم لوجوب الحج بعده و كوجود المعصية بالنسبة الى وجوب تكفيرها بالتوبة او بالكفارات المنصوصة، فان تكفير الذنوب لا يتحقق بدون الذنب لكن وجوبه لا يحدث الّا بعد وجوده.

و امّا اذا لم يكن حدوث الوجوب بعد تحقّقه بل كان تحقّقه كاشفا عن حدوثه قبله، فيكون الشرط فى الحقيقة كون الفعل بحيث يتعقّبه ذلك الامر المحرم او كون الفاعل بحيث يصدر منه ذلك الام نظير: الاجازة للبيع الفضولى على احد الوجوه، فلا يجوز هذا التعليق، لانّ مرجعه الى اجتماع طلب الحرام و تركه اذا المفروض انّ تحقّق ذلك الامر فيما بعد لا يدفع وجوبه قبله من باب المقدمة للواجب المفروض توقفه على الحرام، فيلزم اجتماع الوجوب و التحريم فى شيئى واحد.

فان قلت: اذا سلّمت ان الواجب من المقدمة هى الموصلة، و هى التى يترتّب عليها وجود ذى المقدمة و لو بمعونة سائر المقدمات، كانت المقدمة للصلوة ترك الازالة الموصل الى الصلوة و المحرم هو ترك الازالة المطلق، لانه نقيض الازالة المطلقة، فلا يلزم الازالة المطلقة فلا يلزم من ايجاب الازالة و الصلوة كليهما اجتماع الوجوب و التحريم فى ترك الازالة.

و قد عرفت سابقاً عدم لزوم الاجتماع ايضاً فى ترك الصلوة، لان الواجب الموصل و نقيضه ليس الّا ترك الترك الموصل لا نفس الصلوة، فانها

ضد له لا نقيض و لا يلزم ايضاً من وجوب الازالة و الصلوة قبح من جهة القاء المكلف في المعصية، لانّ الازالة و ان وجبت على الاطلاق و يعاقب على تركها على ايّ حال، الّا انّ الصلوة ليست كذلك، فانّها انما تجب على تقدير ترك الازالة لا مطلقا حتى لو فرضت مضيقة لم يلزم ذلك القبيح لانّها لا تجب على الاطلاق.

نعم يلزمه مع فرض التضييق لو لم يأت بالازالة و لا بالصلوة عوقب عليهما، لانه ترك الازالة و ترك الصلوة على تقدير عدم الازالة.

قلت: اولاً ـ انا و ان سلمنا ان الواجب هي المقدمة الموصلة اعني: ترك الازالة المقيد بقيد الايصال، الّا ان نقيض الازالة و هو الترك المطلق غير مغاير له الا بالاعتبار، لما عرفت من ان حقيقة الايصال من الامور الاعتبارية المنتزعة من الامور الخارجية الاخر و هي سائر المقدمات، و الّا فنفس المقدمة لا تتصف بالايصال الفعلي.

و امّا كونها موصلة بضميمة سائر المقدمات فهو امر لازم لها لا ينفك عنها، حتّى اذا تجرّدت عن ذي المقدّمة ترك المقدمات الاخر، فترتّب ذي المقدمة و حصوله بعدها الذي قد يحصل لها و قد لا يحصل امر منتزع من وجود سائر المقدمات.

و من المعلوم ان تغاير الترك المطلق مع الترك الموصل بهذا الامر الاعتباري التابع لاعتبار المعتبر لا يصح احدهما بالوجوب في الآخر بالحرمة.

ثم نقول لو كان التغاير بينهما لا بالاعتبار كان النسبة بينهما عموماً مطلقاً و تحريم العام يستلزم تحريم الخاص.

و ما اعترفنا به سابقا من ان ترك الترك الموصل لا يستلزم تحريم الفعل، فانّما هو من جهة ان المفهوم المشترك بين الوجودى و العدمى ليس متحداً فى التحقق مع الوجودى.

و ثانياً ـ نقول ان امتناع التكليف المذكور ليس من جهة عدم اتصاف مقدّمة الواجب بالحرمة، اذ ننقل الكلام فيما لا مناص عن الحكم بوجوب المقدمة المحرمة، كما اذا انحصرت فى الاغتراف من الآنية المغصوبة، فانّ الاغتراف الموصل الى الواجب هو غصب بعينه و لا يمكن ان يقال هنا ان الحرام هو الاغتراف المطلق و الواجب هو الاغتراف الموصل فافهم.

الوجه الثالث:

ما ذكره فى المعالم: من ان كون وجوب مقدمة الواجب للتوصّل يقتضى اختصاصه بحال امكان التوصل بها الى الواجب و مع وجود الصارف عن الفعل الواجب كازالة النجاسة عن المسجد مثلاً لا معنى لوجوب التوصّل اليه فيسقط وجوب المقدّمة، و تبعه فى ذلك فى «المدارك» فى مسئلة وجوب ازالة النجاسة عن المساجد.[1]

۱- و ما اورده المصنف (ره) شطر من كلام صاحب المعالم مع تصرف و حذف يسير و تمام كلامه كما يلى، قال صاحب المعالم: «و من هنا يتجّه أن يقال بعدم اقتضاء الامر للنهى عن الضد الخاص و ان قلنا بوجوب ما لايتّم الواجب الّا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحالة امكانه، و لا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب و عدم الداعى لا يمكن التوصل. فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ و قد علمت ان وجود

و فيه: ان وجود الصارف ان فرض بقاء الامر بالازالة فلا محيص عن القول بوجوب مقدّمتها عند القائل بوجوب المقدّمة، و ان فرض ارتفاعه فلا كلام لاحد في ارتفاع وجوب مقدمتها.

الّا ان التزام ارتفاع وجوب الازالة عند وجود الصارف عنها قول باشتراط بقاء التكليف ببقاء الارادة و فساده واضح، اللّهم الّا ان يرجع هذا الجواب الى ما ذكر سابقا من ان الواجب هي المقدمة الموصلة، و غرضه ان مع وجود الصارف لا يكون المحقق في الخارج من مقدمات المامور به متصفا بالوجوب، اذ لا يتحقق فيها على هذا التقدير عنوان التوصل الماخوذ في مقدمة الواجب شرطا او وضعا عنوانياً، فاذا لم يتصف ترك الضد المتحقق في الخارج بالوجوب فلا بأس بان يتصف نفس الضد بالوجوب.

و فيه ما عرفت من فساد هذا القول و انّ صفة الايصال ليست ماخوذة في المقدّمة و انّما المأخوذ فيها هو كونها بحيث لو انضمت اليها باقي المقدمات حصل المطلوب و هذه الحيثية لازمة لها لا ينفكّ عنها حتى اذا لم يتحقق الواجب لفقد سائر المقدمات.

ثم ان مما ذكرنا في جواب صاحب المعالم يظهر فساد وجه آخر لما ذكره في هذا المقام من ان: «حجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر و حينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص [في] حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه

الصارف و عدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصّة» المعالم: ص ۷۱ الطبعة الحديثة

مقدمة له».[١]

و فيه: ان الكلام في حرمة الضد على القول بوجوب المقدمة لا بناء على ما تقتضيه الحجّة التى ذكروها لوجوب المقدمة و هي لزوم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه المطلق، فان فساد تلك الحجّة لا ينافي تفريع حرمة الضد على وجوب المقدّمة، مع انّ دلالة الحجّة المذكورة على اختصاص وجوب المقدمة بصورة ارادة الفعل مبنّى على ما فهمه هو و جماعة من ظاهر تلك الحجّة من انّ «الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار» و لو مع بقاء الاختيار و لذا اجابوا عنها باختيار بقاء الوجوب عند ترك المقدمة نظراً الى انّ امتناعه باختياره، و الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، و ان الممتنع هو الفعل بشرط عدم المقدمة لا حال عدمها كما ان سكون الاصابع ممكن حال الكتابة لا بشرطها، و انت خبير بان الدليل المذكور ليس مبنياً على ذلك مع انه اذا كان وجوب المقدمة حال الارادة فهي حال عدم ارادة الفعل ان لم يلتزم بقاء التكليف بنفس الفعل فلا امر بشيئى حتي يقتضى النهى عن ضده و ان التزم بقائه فلا وجه لمنع وجوب المقدّمة.

١- المعالم: ص ٧١

المقام الثالث

فى منع دلالة النهى عن الضد على فساده

فى منع دلالة النهى على فساده و هو يتّم بامرين:

احدهما: تصحيح اتصافه بالوجوب مع كون تركه واجبا لكـونه مـقدمة للواجب.

الثاني: فى تصحيح اتصافه بالوجوب مع توقفه على المحرم و هو ترك الواجب و له طرق.

منها: ما سلكه المحقق القمي (ره) و قبله السيد الصدر فى «شرح الوافية» من ان وجوب المقدمة ـ و هى ترك الضد ـ لما كان تبعياً لم يمتنع اتصاف نفس الضدّ بالمطلوبيّة الذاتية.

و توضيحه:ان المقدّمة انّما تطلب لاجل الوصول الى ذيها، و كلما يطلب لغاية فالمطلوب فى الحقيقة تلك الغاية، فالمطلوب الحقيقى هو الوصول الى ذى المقدّمة و ان اعتبر التوصل الى ذى المقدّمة امراً آخـر وراء نـفس ذى المقدمة.

فننقل الكلام اليه و نقول:

انّه لا يطلب الّا لاجل وجود ذى المقدّمة عنده، فالموصوف بالطلب اوّلاً بالذات هو ذوالمقدّمة، و انما تتّصف المقدّمة بالمطلوبية تبعاً بمعنى ان تلك

المطلوبية العارضة لذى المقدمة بالذات تعرض للمقدمة بالتبع والعرض، لا انّها مطلوبة بطلب اخر متولد من طلب ذى المقدّمة و لذا ذكر المحقق الخوانسارى (ره) في رسالته انّ:

«وجوب مقدمة الواجب من قبيل وجوب لازم الواجب»

و معناه انه كما ان لازم الواجب المصاحب له ليس المطلوب الا الصفة المقارنة معه، اعنى: مصاحبة الواجب له و مرجع ذلك الى وجود الواجب عند وجوده، فكذلك مطلوبيّة المقدمة ليس الا باعتبار صفة التوصل الراجعة الى الوصول الى ذى المقدمة فهو المطلوب حقيقة، و حينئذ فلا مانع من اتّصاف نقيض المقدمة و هو فعل الضدّ بالمطلوبيّة الذاتية، فهو يشبه اتصاف جالس السفينة بالحركة التبعية مع اتصافه في حد نفسه بالسكون، فهذا معنى عدم دلالة النهى التبعى على الفساد.

فالنهي عن الصلوة من حيث كونها ضداً للواجب، اعنى: الازالة لا يوجب فسادها، و امّا كون ترك الازالة المحرّم مقدمة للصلوة فقد ذكر ايضا فى وجهه ما حاصله: ان المانع من اتصاف مقدمة الواجب بالحرمة الذاتية هو عدم التمكن من الامتثال لتوقف الامتثال على المعصية و هو غير متحقق هنا، لانّ الواجب هو كلى الصلوة في مجموع الوقت و هو غير متوقف على المحرم لامكان التوصّل اليه بمقدمة غير محرمة، اعنى: ترك اضداده فى زمان لا يجب شيئى منها.

فاذا توصل اليه بمقدمة محرّمة لسوء اختياره فلا ينافى ذلك حصول الامتثال بالواجب، فلا امتناع فى اجتماع الامر بالشيئى مع الامر بضدّه موسّعاً.

قال و هذا نظير ما نجوزه من اجتماع الامر و النهى فى شيئي واحد مع تعدد الجهة.

و يرد على ما ذكره اولّا ـ ان الوجوب بالمعنى المذكور لا ينبغي ان يكون محل الخلاف، فالكلام على فرض وجوب المقدمة بمعنى ارادته للتوصل الى ذيها ارادة مغائرة لارادة ذيها لا بمعنى ان الارادة المتعلقة بذيها اولّا و بالذات يتعلق بها لكونها مؤدّية اليه.

و امّا ما ذكره ثانياً من منع انحصار المقدّمة فى الحرام، فيردّه ان التزام ثبوت الوجوب فى زمان وجوب الازالة التزام بوجوب الشيئى مع انحصار مقدمته فى الحرام، لانّه مع تكليفه بالازالة لا يقدر على التوصل الى الصلوة بالمقدمة المباحة.

نعم يمكن تأخير الصلوة من الازالة ليتوصل اليها بالمقدمات المباحة، فيثبت بوجوب تقديم الازالة على الصلوة من باب وجوب المقدمة المباحة، فزمان التكليف بالازالة ظرف لوجوب الصلوة لا لنفسها نظير زمان الجنابة للتكليف بالصلوة، فالصلوة الواقعة فى ذلك الزمان لا يقع على صفة الوجوب.

فان قلت: تخصيص الوجوب بالمقدمة المباحة لا يوجب تقييد ذيها بها.

قلت: لا يوجب التقييد لو كان المقدمة في زمان الواحد متعدداً بعضها مباحة و بعضها محرّمة، كقطع المسافة المتحقق على وجه الاباحة والتحريم في سنة واحدة، و كالصلوة في الدار المباحة والمغصوبة لمهية الصلوة بناءً على كون الفرد مقدمة للطبيعة.

امّا لو كان الواجب في زمان لا يتحقق الّا بالمحرّم و في زمان آخر لا يتحقّق الّا بالمباح فالزمان الاوّل لا يصلح ان يكون ظرفا للواجب.

فانّ قلت: لو فرضنا الامر المطلق بكلى الصلوة، و قلنا بان الامر لا يقتضي الفور فالمطلوب هو القدر المشترك بين الصلوة الواقعة في الازمنة المتعدّدة الّتي يجب في بعضها ازالة النجاسة، فاذا اختار المكلّف الفرد الواقع في ذلك الزمان، و توصّل اليها بالمقدمة المحرّمة فلا يمنع ذلك من صحة مهية الصلوة لانّ المنحصر في الحرام هي مقدمة الفرد لا الكلي، فان حرمة مقدمة الفرد ليس باسوء حالاً من حرمة نفس الفرد، و قد جوزه الخصم حيث قال بجواز اجتماع الامر و النهي و صرّح بان هذا نظيره و لهذا لم يقل انه عينه.

قلت: اولاً ـ ان التخيير الزماني في الواجب الموسع شرعيٌ لا عقليٌ فلا يجوز اتصاف الفرد المتشخّص بالزمان بالحرمة لانحصار مقدمته في الحرام.

و ثانياً ـ على تقدير كون الامر مطلقاً، فنقول: انه لابدّ من بقاء المطلب المطلق في كل زمان من الازمنة القابلة لاتيان المكلف به، فاذا فرضنا زماناً واحداً من هذه الازمنة مكلفاً بضدّه فوراً،امتنع بقاء الطلب في هذا الزمان الخاص لقبح توجّه الطلبين الى المكلف.

لكن الانصاف فساد هذا الجواب و امكان[1] ان يقال: ـ بناء على تعلق الامر بالطبيعة ـ ان الامر سواء فرض موقتاً على وجه التوسعة، او مطلقاً، انّما يقتضي وجوب طبيعة الفعل الواقع في مجموع الزمان المحدود، او وجوب

١- كذا في الاصل و لعله سهو من قلمه الشريف (قدس سره)او من قلم الناسخ و صوابه: لكن الانصاف فساد هذا الجواب ظاهر و يمكن ان يقال...

الفعل المطلق الغير المقيد بوقوعه في زمان خاص، و على ایّ تقدير فـالفعل الواقع حال ترك الواجب فرد منه و لا امتناع فى اتصافه بالوجوب، لان الامر لم يتعلق به بالخصوص من الشارع بل اجزائه من جهة انطباقه عـلى الطـبيعة المامور بها، فاتّصافه بالوجوب باعتبار الطبيعة المتحقّقة فى ضمنه، و لاريب انه يكفى فى الصحّة مطابقة المأتى به للمأمور به و لا يعتبر كونه عينه، و امّا عدم جواز اجتماع الفرد مع الحرام فلامتناع اتحاد الواجب مـع الحـرام فـى الوجود الخارجى، لان المأمور به هى الطبيعة باعتبار وجودها الخارجـى، و سيجيئى الكلام فيه عند الكلام على مسئلة اجتماع الامر و النهى انشاء اللّه.

فيعلم من ذلك انه لو لم نقل بوجوب المقدمة الّا على الوجه المتقدم من كونه تبعيّاً و قلنا بتعلق الامر بالطبائع لانفس الافراد الخارجية ـكما هو مقتضى العقل و النقل ـ امكن القول بالصحة.

اللّهم الّا ان يقال انّ مجرد امكان اجتماع وجوب الفرد مع حرمة المقدمة و ان كان ممكناً عقلاً، الّا ان العرف على خلافه.

فانّهم يفهمون من اطلاق الامر: تقييده بغير الفرد المنحصر مـقدمته فـى الحرام او يحكمون بثبوت الوجوب بعد حصول المقدمة فيما يمكن فيه ذلك كما اذا قطع ناذر الحج المطلق المسافة على وجه محرم، فانه يحدث الوجوب بعد القطع من جهة عموم ادلّة الوفاء بالنذر، امّا فيما لا يمكن فيه ذلك كما فيما نحن فيه، حيث لا مناص عن مقارنة فعل الضدّ لتـرك المـامور بـه فـلا يفهمون الّا التقييد.

و لذا نرى العقلا، ينهونه عن الاشتغال بالضدّ، و يقولون له لا تشغل بكذا

بل اتركه و اشتغل بالواجب، و ما نرى من حكمهم بالاجزاء بما فعله على تقدير ترك الواجب، فانما هو فى اوامرهم التى كلّها اوجلّها توصليّات، يسقط الطلب بمجرد وجود الفعل فى الخارج فلاحظ و تأمّل!

و يؤيدما ذكرنا المروى عن اميرالمومنين - صلواة الله و سلامه عليه و آله - فى «**نهج‌البلاغه**» انه: «لا قربة بالنوافل[۱] اذا اضرّت بالفرائض»

و من هناترى جماعة كثيرة من العلماء كالسيد و الحلى و الحلبى شدّدوا الامر على من عليه القضاء، و منعوه من الاشتغال بغير الضروريات.

و قد صرّح العلامة - فى اكثر كتبه - ببطلان صلوة من يطالبه الغريم، و هو الظاهر ايضا من **المحقق** - فى «**المعتبر**» - حيث: الزم القائلين بفورية القضاء بانّه يلزمهم ما علم من المسلمين خلافه من منع اشتغالهم بالمكاسب المباحة.

بل كل من قال: بعدم صحّة الحاضرة فى سعة الوقت لم يقل به الّا من هذه الجهة.

اذ لم يرد فى الاخبار الّا «**الامر بتقديم الفائتة**» و لاريب انه غير مستلزم لفساد الحاضرة، الّا من جهة «**اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن الضدّ**» كما صرّح به السيّد فى استدلاله، اذ لو فهموا من الاخبار الآمرة بالتقديم «**كونه على جهة الشرطية**» كما فى قول الآمر: «**اعتق رقبة مؤمنة**» بعد قوله «**اعتق رقبة**» كان اللازم عليهم الحكم بالفساد مع الجهل و النسيان و وجوب اذا[۲] علم مع انهم مطبقون على الصحة هذا كله مضافاً الى ما عن الحلى فى مسئلة

۱- نهج‌البلاغه: ص ۳۶۰ طبعة دارالتعارف - لبنان. فى الاصل المخطوط: فى النوافل

۲- كذا لفظ كلام الشيخ الاعظم (قد) فى الاصل المخطوط

الصلوة فی سعة الوقت للغريم المطالب: بان کل ما يفوت به الواجب المضيق فهو قبيح بلا خلاف و مما ذكرنا يظهر ضعف الاحتجاج على صحة العبادة مع الامر المضيق بضدّها بالاجماع.

واضعف منه التمسك بالسيرة، فانک خبير بان السيرة ناشئة عن قلّة مبالات العوام، فان من لم يبال بصدور المعصية عنه آناً فآناً بمنع الغريم عن حقه مع التمكن، لا يبالی بفساد صلوته، مع انّ حق المخلوق اشدّ من حق الخالق لشدّة اهتمام الخالق به.

و كيف كان فالمسئلة من المشكلات، فلا تصغ الى من يدّعي: وضوح احد طرفيها والله العالم.

ثم انه تبيّن مما ذكرنا من: «**عدم جواز الامر مع انحصار مقدمته فی الحرام**» انّه لو قلنا: بعدم وجوب المقدّمة او بعدم كون ترک الضد مقدمة لم يتعيّن القول بصحّة الضدّ، لامكان دعوى فساده بما ذكر من اجتماع وجوب الضدين.

اذ كما ان الامر بالضدين على وجه التعيين و التضييق غير جائز، فكذلک الامر بهما على ان يكون احدهما للتوسعة، لانه مستلزم للامر بالجمع بينهما و لو على سبيل الرخصة، و هو مراد شيخنا البهائی (ره) حيث قال: «**ان الامر بالشيئ يقتضی عدم الامر بضده**» و استدل له بلزوم التكليف بما لايطاق فافهم!

بسم الله الرّحمن الرّحيم

فائدة [٥]

فی ان الواجب من المقدمات هی الموصلة الی ذیها و هو مذهب صاحب الفصول (١)

ربما قیل: بان المقدمة لا یجب منها الّا الفرد المفضی الی ذیها.

و قال: «انه یعتبر فی اتصاف الواجب الغیری بالوجوب، کونه بحیث یترتّب علیه الغیر الذی یجب له، حتی انه لو انفکّ عنه کشف عن عدم وقوعه علی الوجه الذی یجب، فلا یتصّف بالوجوب [...]. فوجود ذی المقدمة و ان لم یکن شرطاً فی وجوب المقدّمة، حتی لا یکون خطاب بها علی تقدیر عدمه. لان ذلک متّضح الفساد [...]، الّا ان وقوعها علی الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتی انها اذا وقعت مجرّدة عنه، تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبیة [...]، فالتوصل بها الی الواجب من قبیل شرط الوجود [لها] لا [من قبیل] شرط الوجوب». قال: «والذی یدلّ علی ذلک: ان وجوب المقدمة بحکم العقل و النقل لا یدل علی ازید من ذلک، و ایضا لا یابی العقل ان یقول الآمر: ارید الحج و ارید المسیر الذی یتوصل به الی [فعل] الحج

١- و فیه تأمل و لتفصیل الاقوال و دراسة المتقدمین عنه راجع: البحر المحیط: ج ١ ص ٢٢٣ للزرکشی

دون ما لا يتوصل [به اليه] و ان كان من شأنه ان يتوصل به اليه. بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك [...] و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل و وجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل [بها اليه] و ايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب [و حصوله] فلا جرم يكون التوصل به الى الواجب معتبراً في مطلوبيتها فلا يكون مطلوبة اذا انفكّت عنه و صريح الوجدان قاض بان من يريد شيئاً لمجرد حصول شيئى آخر لا يريده اذا وقع مجرداً عنه و يلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله انتهى بمحصوله.»(١)

و قد رتب في تضاعيف كلماته على هذا المذهب ثمرات مثل:

- ان من تيمم لغاية فلم يفعل تلك الغاية بطل تيممه اذا انحصر غايته بتلك الغاية الغير الحاصلة.

- و ان من نذر غسل الزيارة اذا اغتسل و لم يزر فلا تبرء ذمّته.

- و ان من ارتكب ضد المأمور به فلا يستحيل يتصف ذلك الضد بالوجوب نظراً الى انّ تركه و ان كان مقدّمة للمامور به، الّا انه حيث لم يرد المامور به لم يتصف ترك الضد بالوجوب فلا مانع من اتصاف فعله بالوجوب.

اقول: لاريب ان المقدمة من حيث هي مقدمة ليست بالذات موصلة فعلاً. لانها ليست علّة تامّة فمعنى «التوصل بها»: كونها بحيث يتوصل بها مع باقي المقدمات الى الواجب و هذه الحيثية اى كونها بحيث لو اجتمع معها

١- الفصول: ص ٨٧ اورد المصنف عباراة الكتاب مع حذف و تصرّف يسير كمامّر.

باقي المقدمات لأ فضت الى ذى المقدمة موجودة في كل مقدمة سواءً ترتب عليها ذوالمقدمة ام لا تترتب، فان عدم الترتّب فيما لا يترتّب ليس لاجل فقد الحيثية المذكورة، بل لاجل انتفاء الشرط في القضية الشرطية التي هي مفاد تلك الحيثية و هي قولنا: **«لو انضمّ اليها باقي المقدمات لأ فضت الى المطلوب»**.

فان انتفاء الشرط لاينافي صدق الشرط، و هذه الحيثية هي الموجبة لحكم العقل بوجوبها.

و قد عرفت انها لا تنفّك عن مقدمة، فاذا فرضنا ان الشخص اتى ببعض مقدمات الفعل فرفع اليد عن الفعل، فالبعض المأتى به من المقدمات واجد لتلك الحيثية و ان لم يترتّب عليها الواجب، لان عدم الترتّب ليس لاجل صفة يرجع اليها، اذ بديهة العقل تحكم بان وجود باقي المقدمات و عدمه لا يؤثر فى تلك المقدمة صفة اصلاً، بل هى باقية على حيثيتها فى الحالين، فهى مطلوبة مع و صف تجرّدها عن ترتب ذى المقدمة.

و ليت شعرى! هل تحتاج المقدمة في وجوبها الى **«صفة زائدة عن كونها مقدمة»**؟ حتى يقال: ان الواجب من ذى المقدمة هى المقدمة الموصلة دون غيرها.

[فایده ٦]

بسم الله الرّحمن الرّحیم

فی ان ترک الضدّ من مقدمات فعل ضدّه وفعل الضدّ لیس مقدّمةً لترک ضدّه

نسب الی المشهور «انّ ترک الضدّ من مقدمات فعل ضدّه و فعل الضدّ لیس مقدمة لترک ضدّه».

و انکر سلطان العلماء (ره): التوقّف من الجانبین، و یظهر من الحاجبی[1] والعضدی فی بیان شبهة الکعبی: تسلیم کون فعل المباح مقدمة لترک الحرام، و فی مسئلة النهی عن الضدّ: تسلیم کون ترک الضد مقدّمة لفعل المامور به، و ظاهره تسلیم التوقف من الجانبین.[2]

و تصویر ذلک علی وجه لا یلزم الدور هو: ان الآمر اذا امر بفعل فیجب ترک اضداده مقدّمة، و اذا نهی عن شیئی فیجب الکفّ عنه بصرف الارادة عنه الی اضداده مقدّمة فالتوجّه الی الاضداد واجب. لانّه معنی: صرف النفس عن المنهی عنه و مجرد البناء علی ترک المنهی عنه لاجل الامتثال اللازم من حصول الصارف عن الحرام، لیس کفّاً بل هو ارادة الکفّ و عزم علیه.

۱- منتهی الوصول والامل فی علمی الاصول و الجدل: ص ۹۷ ابن حاجب

۲- انظر: مطارح الانظار - ص ۱۰۴ تقریر المصنف فی هذا الموضوع و قارن.

فان العزم على الامتثال ليس امتثالا فلابدّ من التعهد الى التوصّل الى امر وجودى، و لو كان هو البقاء على الكون السابق، فالكفّ عن فعل الشيئى، يتوّقف على فعل ضدّه و فعل الشيئى يتوّقف على ترک اضداده لاعلى الكف عنها.

فان قلت: اذا امر الشارع بشيئى فالامتثال به انّما يحصل اذا حدث ارادة الفعل والعزم عليه من جهة الامر، الّا فلو كان صدوره عن عزم سابق فلا يُعدّ ذلک اطاعةً بل مطابقةً اتفاقية مسقط للواجب ان كان من التوصّليات و لاريب ان حدوث العزم يتوقف على الكفّ عن الفعل الّذى لو لا الامر لفعله، و لو ابيت عن ذلک فافرض الكلام: فيمن يريد شيئاً ثم يأمره المولى بشيئى آخر، و حينئذ فحدوث الارادة للمأمور به يتوقف على الكفّ عن ذلک الشيىء فيكون الكفّ عنه مقدّمة لفعل المامور به، و قد ذكرت سابقاً ان الكفّ عن الشيئى موقوف على صرف الارادة عنه و التوجه الى اضداده فيلزم الدور.

قلت: فعل المامور به موقوف على احداث ارادته فى النفس بالتأمّل فى منافع الاطاعة و مضارّ المعصية، و هذا بنفسه صارف عند حصوله عن فعل ما اراده اوّلاً، فينتفى ذلک الفعل بانتفاء ارادته ففعل المامور به ليس متوّقفاً على الكفّ عن ذلک الفعل، بل متوّقف على مجرد عدمه الحاصل عن عدم ارادته الحاصل من حدوث ارادة المامور به فارادة المأمور به مقدمة له و يصرف النفس عن ضدّه المراد اوّلاً.

و ملخّص المقال هنا: انّ ارادة الفعل الحادثة من تصوّر منافعه و مفاسد

ترکه مقدمة لامرين:

احدهما صرف النفس و كفّه عمّا اراد اوّلاً.

والثاني: نفس متعلّقها اعني: الفعل المراد فایّ من الامرين صار ماموراً به، فيجب هذه الارادة مقدمة فيعلم من ذلك انّه: اذا امر الآمر بالكفّ عن الشيئي طلب ضدّه من باب المقدّمة، فالمامور به مقدمته هو الفعل الوجودی المنبعث عن الارادة، و اذا امر بفعل الشيئي فلا يتوّقف على الكفّ عن ضدّه الذي اراده لو لا الامر، بل يتوقف على ارادته و اذا حصلت الارادة حصل الصرف والكف عن ذلك الفعل، لكن الحاصل ليس مقدمة للمامور به بل المقدمة هو نفس عدم الضد الحاصل في ضمن الكفّ.

فثبت انّ الكفّ موقوف على فعل الضدّ و فعل الضد ليس موقوفاً على الكفّ عن ضدّه.

والحاصل انه اذا طلب الآمر الكفّ فالبناء على امتثال هذا الطلب و العزم على ايجاد الكفّ صارف عن فعل الحرام، الّا انه لا يكفى فى تحقق الكفّ، لانّ العزم على الشيئي ليس نفس ذلك الشيئي و الترك المستند الى ذلك لا يسمّى كفّاً، بل الكفّ عبارة عن امساك النفس متوصّلاً في ذلك الى فعل وجودى امّا البقاء على الحالة الاولى و امّا احداث ضدّ آخر.

و لكن الانصاف ان هذا كله محل نظر و منع.

[فایده ۷]

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

فی عدم جواز امر الآمر بشیئی مع علمه بانتفاء شرطه

اتّفق اصحابنا ـ رضوان‌الله علیهم ـ علی ما حکی علی: «عدم جواز امر الآمر بشیئی مع علمه بانتفاء شرطه».[۱] و نسب الی اکثر مخالفینا: الجواز، بل عن بعضهم الجواز مع علم المأمور ایضاً، الّا انّه حکی الاتفاق عنهم علی: عدم الجواز حینئذ فلعلّه شاذّ لا یعبأ به مدّعی الاجماع.

و کیف کان فوضوح الحق یتوقّف علی بیان المراد من هذا العنوان.

فنقول: الظاهر ان المراد بالجواز عدم القبح اذ لا معنی صالح له غیره کما یظهر.

ثم انّ الامر قد یکون حقیقیاً و هو یتحقق مع کون المقصود من الامر فعل المامور به امّا علی وجه الاطاعة او مطلق الاختیار، و قد یکون ابتلائیاً و هو: ما لم یکن المقصود منه فعل المامور به لا بوصف الاطاعة و لا فی نفسه، بل کان المقصود اتّصافه باحد عنوانی المطیع والعاصی.

و قد یکون صوریّاً و هو: ما کان المقصود امّا حصول احد عنوانی

---

۱ ـ انظر: المعالم: للشیخ حسن العاملی: ص ۸۲ ـ القوانین المحکمة، للمحقق القمی

التوطين[١] و التجّری و امّا ان يكون المقصود نفس صدور الامر بـان كـان المصلی فی نفس صدوره ـ كاوامر التقية ـ علی احد الوجهين.

و بعبارة اخری المامور به: ان كان حسناً و محبوباً بمطلق اختياره بشرط تحققه مع وصف الاطاعة كان الامر حقيقياً.

و ان لم يكن فيه هذا الحسن، بل لم يكن فيه الّا العنوان الحاصل له بعد الامر من الاطاعة و المعصية فهو ابتلائی، لان الحكمة فيه ليس الّـا الابـتلاء المحض.

و ان لم يكن فيه ذلك ايضاً بان لم يكن فی نفس اختياره حسن و لا فيه بشرط تحققه بعنوان الاطاعة و لا كان بعنوان الاطاعة ايضاً حسناً كان الامر به صورياً[٢] لا اشكال و لاخلاف فی كون الامر به حقيقة و ظاهراً فـی الفـرد الاول منه.

لان مادّته المأخوذة غير ماخوذ فيها عنوان الاطاعة، بل غير قابلة لاخذها فيها، والاصل: عدم كونه ماخوذاً فی داعی المتكلم، والظاهر كونه حقيقة فی الثانی لان الطلب لا يلازم الارادة بمعنی المحبوبية و ان كان ملازماً او متّحداً مع الارادة بمعنی آخر يرادف الطلب و هو المعبر عنه بالفارسية «خواستن» و امّا استعماله فی الطلب الصوری فالظاهر ايضاً انّه حقيقة لعدم استعمال اللفظ

١- نقول: الامر التوطينی هو تهيّو العبد علی الاطاعة ـ من اقسام الامر الصوری.

٢- هنا كتب صاحب النسخة بخطه فی الهامش: «بسم‌الله الرحـمن الرحـيم ـ الی هـنا خـط مـالكه الجانی الفـانی مـحمدبن صـادق الحسينی الطـباطبائی ارجـو الدعـا، والاستغفارلی ولوالدی ممن انتفع منها اللّهم اغفر لمـن اسـتغفرلی و لوالدی بـمحمد صلی‌الله عليه وآله (ع) حرر [٥] فی ٢٧ ذی القعدة الحرام ١٣٠٩»

فى معنى آخر غير الطلب، و لذا لا يصّح أن يُقال: انه انشاء معنى اخر ليس بطلب، نعم يصدق انه غير طالب للفعل.

لكن الطلب المسلوب يراد به المعنى القائم بنفس المتكلم الّا المعنى المنشأ بالكلام، و لما كان انشاء الطلب بالكلام يكشف و يحكى عن قيام منشائه بالنفس، فالطلب الصورى فى الانشاء نظير الكذب فى الاخبار و كذلك سائر اقسام الانشاء من التمنّى و الترجى بل قد يطلق عليها الكذب عرفا.

و على كل حال فلا ينبغى الاشكال فى انه لا تجوّز فى المادة ـ كما قد يتوهم ـ بان يراد من المأمور به التوطين عليه او فعل مقدماته، و فساده واضح بالرجوع الى ما نجده من انفسنا عند الامر الصورى.

ثم لو صح هذا التأويل في الامر التوطيني لم يصح تأويل فى الامر الصادر تقية، إِلّا اَنْ يلتزم فيها الوجه الاخر بأن يراد منه تقييده بفرض تكون الحكم الواقعي فيها بمقتضى ذلك الفرض بان يريد بقوله: اغتسل رجليك لاجل الخوف عمن هو حاضر عند تكلم الامام: اغسلهما اذا كنت فى حال تقيّة، و بقوله: امسح على الخفّ حال الضرورة او التقية او نحو ذلك.

ثم انه لا اشكال في حسن القسمين الاولين من اقسام الامر، نعم ربما يتامل فى وقوع القسم الثانى فى الشرع من جهة عموم ما دل به الآيات والاخبار على «ان كل مامور به حسن و كل منهى عنه قبيح» كما ذكر في محله.

و اما الثالث ـ فحسن القسم الثاني منه و هو ما كان مصلحة داعية الى

نفس الامر فلا ينبغي الاشكال فيه، لان الحاجة قد تدعو اليه بديهة و لزوم الاغراء بالجهل انما يصح مقبحاله، اذا لم يلزم من تركه ما هو اقبح كقتل الامام او نحو ذلک، مع ان تدارک الاغراء ممکن غالباً و اما الامر التوطيني فالظاهر ايضاً جوازه اذا لم يلزم من الاغراء مفسدة ترجح على المصلحة الملحوظة في الامر، بل لا ينبغي الاشكال فيه حينئذ، و حکی عن بعض اصحابنا المنع عن ذلک محتجّاً بلزوم الاغراء بالجهل.

و فيه انه و ان کان قبيحا في نفسه الّا انه قد يکون اقل القبيحين، و انه لو صّح لاحتمل ذلک في کل امر، فينبغي آثار الامر الحقيقي من وجوب مقدمته و حرمته ضدّه و ضعفه لا يخفي لظهور الامر في الحقيقي فلا يضر احتمال الخلاف، مع ان احتماله لا يوجب جواز التقاعد عن المقدمات.

فان حصول التوطين يتوقّف على فعل جميع ما يجب فعله في الامر الحقيقي و ترک ما يجب ترکه و هو واضح.

هذا هو الکلام في جوازه بمعنى عدم قبحه، و اما وقوعه فلم نقف عليه في الاوامر الشرعية، نعم ربما يجعل من ذلک حکاية «ذبح اسماعيل» ـ على نبيّنا و آله و عليه السلام ـ و سيأتي الکلام فيه.

و ربما يظهر من بعض ان الاوامر الشرعية العامّة للجميع، المشروطة لشروط عقلية و نقلية کلها توطينية بالنسبة الى من تبين حين العمل فقدانه لبعضها، حتى انه اورد في بعض کلماته على نفسه ايراد حاصله: انه يلزم على استعمال الامر الواحد في الحقيقي والتوطيني و هو غير جائز بناء على مجازية التوطين فاجاب عنه بما هو يبالي بالتزام استعمال اللفظ في القدر المشترک

بين المعنيين، و انت خبير بان الاوامر المشروطة مختصة بالواجدين و ان كان الفاقد الواقعي محكوماً في الظاهر لاجل اصابة عدم طرو المانع و لبناء العقلاء بالبناء على ثبوت التكليف في الواقع لاجل البناء على وجود الشرط فان تبين انتفاء الشرط، يتبين عدم شمول الخطاب لهم من اول الامر الّا على وجه التعليق و اختصاصه بالواجدين.

نعم يتوجّه عليهم الامر الظاهرى لكنه بالنسبة اليهم ليس توطينيا بل حقيقياً لان المقصود العمل الى مقتضاه الى ان تبين الخلاف.

ثم الشرط امّا شرط الوجود كالطهارة للصلوة و الارادة لمطلق الفعل، و امّا شرط الوجوب كالاستطاعة، و امّا شرط لهما كالتمكن.

و شرط الوجوب امّا شرط لمتعلّق الخطاب كالشعور و التمييز والبلوغ فقبله لا امر و لو معلّقاً.

و امّا شرط لنَفْس الوجوب فهو مخاطب بالوجوب التعليقي و ثمرة تعلق الخطاب به قبل الشرط تظهر في موارد كثيرة.

اذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: ان محل النزاع انما في شرط الوجوب، و اما في شرط الوجود و شيئى منهما لا تصلح جعله محلا للنزاع، اما شرط الوجوب فلانه اما ان يراد من الامر الامر الحقيقي، و اما ان يراد الصورى.

و على الاوّل فامّا ان يراد من الامر المختلف في جوازه مع انتفاء الشرط نفس ما افاد هذا الوجوب المشروط به، فوجوده مناف لفرض اشتراطه بالشرط المفروض الانتفاء، و ان اريد منه امر آخر غير هذا المشروط فامكان ذلك مطلقاً فلا ينبغى الا في وحدة هذا التكليف المستفاد من هذا الامر

المطلق مع المستفاد من التكليف المشروط.

و ربما[١] توجه بان النزاع في جواز تحقق التكليف بالفعل في الوقت الذى ينتفي في شرط التكليف فالنزاع في تحقق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط، قال: و توضيحه انه لا شك في كون انتفاء شرط التكليف مانعا من تعلق التكليف حين انتفاء الشرط، انما الكلام في جواز تعلق التكليف به قبل الزمان الذى ينتفي الشرط فيه اذا كان الآمر عالماً و المامورجاهلاً، سواء كان التكليف قبل مجيئى زمان الفعل او قبل مجيئى زمان الذى يقارن بعض اجزاء الفعل ما ينتفي الشرط فيه بالنسبة اليه فعلى القول بالمنع يكون انتفاء شرط التكليف على الوجه المذكور مانعاً من تعلق التكليف به مطلقاً و على القول بالجواز لا يمنع ذلك من تعلق التكليف به قبل ذلك فيسقط عند انتفاء الشرط و حصول التكليف قبله، [...] ثم سقوطه بانتفاء الشرط و علم المامور بالحال و لو قبله.

والحاصل انه لا منافاة بين انتفاء التكليف في الزمان المقارن لانتفاء الشرط و حصول التكليف قبله، ثم سقوطه بانتفاء الشرط و القدر اللازم من انتفاء شرط الوجوب هو الاول و لا كلام فيه و محل البحث في المقام هوالثاني.

و فيه: ان الوجوب في زمانه انما هى صفة في الفعل ناشئة من التكليف السابق تابعة له في التنجز والتعليق، فلا يعقل تعلّق في زمانه على شرط يقتضى

١- المصنف (قده) ينقل كلام المحقق صاحب هداية المسترشدين مع تصرف في لفظه انظر المصدر نفسه.

انتفائه عند انتفائه الا بعد تعلّق ذلك التكليف السابق على ذلك الشرط و لا يتصور تنجّز التكليف و تعلق الوجوب الحاصل منه.

و من المعلوم انه لا نزاع في توجيه التكليف المعلّق الذى محصله مجرد الخطاب الى المامور الفاقد للشرط، حتي مع علمه بذلك، انّما النزاع في توجيه التكليف المنجز عليه و مع ذلك لا يعقل تعلق الوجوب الحاصل منه و ان اريد الامر الحقيقى الظاهرى.

ففيه انه ليس مشروطا بشرط منتف، بل هو مطلق بالنسبة الى الشرط المفروض الانتفاء فان وجوب الصوم على المرئة ناظر الى ان يعلم بتحقق الحيض، ليس مشروطاً بانتفاء الحيض في الواقع.

و ان اريد الامر الصورى، ففيه انه لا مانع منه عند الامامية عدا شاذّ منهم و لا يناسب استدلالهم على فساده بلزوم التكليف بما لا يطاق هذا كله ان اريد شرط الوجوب فقط.

و ان اريد بالشرط شرط الوقوع[١] فقط، ففيه: ان صحة الامر مع انتفاء شرط الوقوع مما اجمع العدلية و غيرهم عليها، فلا وجه لجعل العدلية مانعين عن الجواز في المسئلة و تخصيص الجواز بالاشاعرة.

و ان اريد شرط الوجوب والوجود و هو التمكن من الفعل بالقدرة على مقدماته ليصير حاصل العنوان جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الممكن منه في وقته و هوالذى يظهر من ادلتهم و ثمراتهم.

فان اريد الامر الصورى ففيه: مامرّ من الاجماع على الجواز و ان اريد

١- انظر: مناهج الاحكام : احمد النراقى الطبعة الحجرية

الامر الحقيقي الظاهري فكذلك و ان اريد الحقيقي الواقعي، فان اريد مع سقوط الوجوب بانكشاف انتفاء الشرط، ففيه: مامر، و ان اريد مع بقاء الوجوب ففيه: مع انه خلاف ما صرحوا به من السقوط و انه مناف لفرض اشتراط الوجوب انه من جزئيات التكليف؛ ما لا يطاق.

ثم ان اريد من عدم التمكن من المامور به، الاجماع الحاصل من اختياره، فان اريد مع بقاء الاختيار في حال الامتناع، فهو عين ما عرفت ضعفه من ان المراد شرط الوقوع و ان الاجماع على جوازه، و ان اريد لا مع بقائه فالنزاع في صحته و عدمها غير منحصر لصورة جهل المامور، مع انه مناف لثمراتهم و ادلتهم.

و يمكن ان يقال ان النزاع في القسم الثالث من الشرط الراجع الى التمكن العقلي او الشرعي، و يكون النزاع في توجه التكليف الحقيقي، و لا ينافي اشتراط الوجوب بمعنى انتفائه عن الفاقد عدم جواز توجه التكليف اليه بناء على ان التكليف قبل الفعل لا يلازم وجوب الفعل في زمانه، فيجوز التكليف الحقيقي اعني: طلب نفس الفعل قبل زمان الفعل مع انتفاء وجوبه في زمانه بانتفاء شرطه. فالخطاب العالم لقوله تعالى: «اتموا الصيام»[١] شامل على وجه الحقيقة لمن يعلم الله موته الا انه يسقط عنه الصوم بالموت فان المقبح لذلك امّا التكليف بما لايطاق و اما عدم الفائدة.

امّا الاول فهو انما يكون اذا اراد الفعل في وقته، بناء على ان الطلب هو عين الارادة او يستلزمها او كان المحال محالا ذاتياً لا يمكن تصوره موجودا

---

١ - البقرة: ١٨٧.

فی الخارج او کان التکلیف به عاریاً عن الفائدة المترتبة علی سائر التکالیف، و هو التعریض للثواب و الابتلاء والموانع کلها منتفیة لان الطلب لا یستلزم الارادة عندهم و المحال لیس ذاتیا والفائدة مع جهل المامور حاصله.

ثم الظاهران العدلیة یجوزون ذلک و یسمونه ـ بناء علی ان الطلب عین الارادة عندهم ـ تکلیفاً صوریاً لا حقیقیاً.

فحاصل النزاع یرجع الی ان التکلیف بهذا القسم من الممتنع [هل هو] جائز ام لا و لهذا اجاب المجوّزون عن استدلال المانعین بعدم الامکان بانه: ان ارید من الامکان کون الفعل مما لایتاتی عادة فهو موجود فی المقام و ان ارید مجرد عدم استجماع العلل للشرائط فاشتراط التکلیف به اوّل الدعوی، فیجوز و لو مع علم المامور الا انه مع المامور لا یترتب فائدة الابتلاء.[۱]

۱- و یظهران هذه المسألة فی الاصل من المسائل الکلامیة و اشتغل بها علماء العامة قدیماً و صرح بها السید المرتضی- ره- فی الذریعة (ج ۱ ص ۱۶۳) و کذا جائت فی کتب الشیعة بعد العلامة- ره- تفصیلاً مثل المعالم و القوانین و المناهج و غیرها و ممن جاء بالتفصیل و شق غبار البحث هو المحقق الشیخ محمد تقی الایوانکی الاصفهانی صاحب «هدایة المسترشدین» و قام بدارسة الموضوع الشیخ الاعظم ره- و خاض و انتج قدس سره انه لیس فی تحته طائل و بعده لخص البحث فیه صاحب الکفایة و اخیراً ان المحقق النائینی اعرض عنه بالکل و کما یقول مقرّر درسه: (قد طواها و لم یعتن بالبحث فیها) انظر: فوائد الاصول ج ۱ ص ۲۶۰ و اجود التقریرات ج ۱ ص ۲۰۹ و نحن مثل مشایخنا قدس سرهم و ان صرفنا شطراً من عمرنا فیما مر لیس فیه فائدة علمیة و عملیة نقول مرّةاخری یجب تجدید الاصول و تحدید مسائلها من جدید کذا فی الفقه کما فعل سید ائمة التحقیق فی «مبانی تکملة المنهاج».

[فایدة ۸]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

فی انّ النزاع فی اجتماع الامر والنهی اذا تعلّقا بعنوانین کالصلوة والغصب[۱]

الظاهر اختصاص محل النزاع فی اجتماع الامر و النهی بما اذا تعلّق الامر و النهی بعنوانین کالصلوة والغصب، سواء کان عنوان النهی اعم من وجه کقوله: صلّ و لا تغصب، او اخصّ مطلقاً کقوله: صلّ و لا تغصب فی الصلوة و یظهر من بعض اختصاصه بالاوّل، و لا وجه له ظاهراً، و امّا اذا کان عنوان النهی حصة و عنوان الامر کقولک: صلّ و لا تغصب[۲] فی مکان کذا، فالظاهر خروجه عن هذا النزاع، الّا ان یرجع النهی عن الصلوة الی النهی عن عنوان مصاحب لذلک الفرد من الصلوة کالکون فی مکان کذا، و علیه ینبغی ان یحمل کلام من قال: یکون الکراهة فی العبادات کالصلوة فی الحمام باقیة علی معناها المصطلح، بان یراد من کراهتها کراهتها لوصف مقارن لها متحدة معها فی الوجود، و الّا فکراهة نفس الحصّة لا یجتمع مع وجوب الطبیعة، لکن الظاهر من کلام بعض: ان المنهی عنه نفس الحصة حیث قال: متعلق الامر

۱- کذا فی الاصل - انظر مطارح الانظار: ص ۱۲۶ و قارن.

۲- فی الهامش: لاتصل

نفس الطبیعة التی یمکن وجودها فی غیر الحمام و المنهی عنه الذی اختاره المکلف هو الایقاع فی الحمّام، فمتعلق الکراهة فی الحقیقة هو الوصف اعنی: الهیئة العارضة للفعل باعتبار کون فاعله فی هذا المکان علی انه لا مانع من اتّصاف ذات الفعل من حیث هی الوجوب و اتصافها مع الوصف بالکراهة، فقوله: لاتصّل فی الحمام، نهی عن المقید او عن القید، و دعوی ان العبادة یجب ان یکون راجحة فی جمیع الجهات و ان لا یکون فیها جهة مرجوحة و لو کانت قائمة بوصف عارض، دعوی لا شاهد علیها انتهی.

و قد سبقه الی ذلک الباغنوی ـ فیما حکی عنه ـ حیث حکم: «فیما اذا امر الآمر بمطلق الخیاطة ونهاه عن الخیاطة فی الحرم» بانه مطیع عاص.

قال: و لذا قالوا النهی لا یوجب الفساد و کیف کان فهنا امثلة:

احدها ـ قوله: صلّ و لا تغصب.

الثانی ـ قوله: صلّ و لا تغصب فی الصلوة.

الثالث ـ قوله: صلّ و لا تصلّ فی المکان المغصوب.

الرابع ـ قوله: صلّ فی المسجد و لا تصلّ فی موضع التهمة.

الخامس ـ قوله: صلّ و فی موضع التهمة و القدر المتقین من دخوله تحت النزاع هو ما کان من قبیل المثال الاول.

و لنذکر ادلتهم فیه، ثم نتبعه بذکر حکم الامثلة الأُخَر و امّا المثال الاول فاختلفوا فیه علی قولین.[۱]

ثم بعض المجوزین منعه عرفاً بمعنی ان العرف یفهمون المنافات و تقیید

۱- راجع: قوانین الاصول: ص ۱۳۸.

احدهما.

للمجوزين وجوه:

الاوّل ـ ان المانع باعتراف الخصم ليس الا اجتماع المتضادين اعنى الوجوب و التحريم فى محل واحد شخصى و هو الصلوة فى المكان المغصوب فى المثال المفروض، و هو غير لازم، لان الفرد المذكور و ان كان ممنوعاً منه بالمنع الشرعى الا انه ليس مأذوناً بالاذن الشرعى لانّ الاذن انّما تستفاد من الامر المتعلق بالكلى، و هو لا يستلزم الامر بهذه الخصوصية، و الاذن الشرعى ليس مستفاداً الّا من الامر الشرعى و المفروض انتفائه فى هذا الفرد الخاص و الّا لكان وجوباً عينيياً، اذ لم يحصل من الشارع الّا انشاء واحد و لهذا يقال: ان التخيير بين افراد المامور به عقلى لا شرعى.

ثم ان هذا مبنى على: كون الكلى الطبيعى موجوداً فى الخارج، اما لو قلنا: بعدم وجوده فالمامور به ليس الّا كل «فرد على البدل» فكل واحد ماذون بالاذن الشرعى، فلا يمكن اتصافه بالمنع الشرعى.

و مما ذكرنا تبيّن انه لا حاجة الى بناء الجواز على كون الامر لطلب الطبيعة، بل لو قلنا انه لطلب الفرد او صرح الامر بطلب الفرد ثبت المطلوب لا لانّ الفرد الغير المعين ايضاً كلى، بل لان المفروض لما كان هو «وجود الطبيعة فى الخارج» كان هو المطلوب فى الحقيقة، لان المفروض عدم مدخلية خصوصيّة معينّة فى الخارج المطلوب و الخصوصيّة الغير المعينّة لا يعقل مدخليتها فى المطلوب بحيث لا يكون الطبيعة لا بشرط مطلوبة و مورداً

للمصلحة، الا بعد ملاحظة تشخصها فى ضمن فردما و هو ظاهر.[۱]

فالخصوصية مطلقاً غير داخلة فى المطلوب، فتصريح الامر به محمول امّا على مجرد التسامح في التعبير كما لا يفرقون بين قوله: اشتر اللحم، و قوله: اشترلحماً، و اما على بيان مقدّمة الواجب الذى يتحقّق فى ضمنها و على اى تقدير المتعلق بفرد ما و ان اختص بالافراد الغير المحرّمة نظراً الى خلال الامر الى الاذن فى جميع مصاديقه، الّا ان الفرد المحرم لا يخرج عن كونه محصّلاً لامتثال الطبيعة التى هى المطلوبة بالاصالة و به يجاب عما يقال على تقدير تعلق الامر بالطبيعة: ان الفرد اذا كان مقدمة يتصف بالوجوب فلا يجوز اتصافه بالحرمة.

الثانى ـ انه لو لم يجز الاجتماع لم يقع نظيره، فوقوع نظيره دليل على جواز نفسه و الّا لم يكن نظيراً. امّا وقوع نظيره ففى الموارد التى نهى الشارع عن بعض افراد العبادة نهياً تنزيهياً كالصلوة فى الحمام و الصلوة فى مظانّ الغصب و مواضع التهمة، فان النهى التنزيهى كالتحريمى فى مضادته مع الوجوب فاجتماع الاول معه يدل على جواز اجتماع الثانى.

فان قلت: ان الكراهة في العبادات بمعنى قلة الثواب، قلنا:

اولاً ـ ليس الكلام فى لفظ الكراهة بل الكلام فى مدلول النهى التنزيهى الذى هو طلب الترك.

و ثانياً ـ انا ننقل الكلام فيما يقطع فيه بالكراهة الاصطلاحية كالمثال الثانى و الثالث، فان التصرف فيما يظن غصبيته مكروه بالمعنى الاصطلاحى،

---

۱ - انظر: مطارح الانظار: ص ۱۴۶ ـ حاشية الكفاية: للعلامة الطباطبائى ره.

اذ لاريب في استحباب تركه اذ كما ان العقل و النقل لطابقا على طلب ترك الغصب، فكذلك تطابقا على طلب ترك المظنون الغصبية و ان كان الطلب في الاول الزامياً، و في الثاني تنزيهياً و كذا الكون في مواضع التهمة.

و ثالثاً ـ ان قلّة الثواب بنفسها ليس مدلولاً للنهي قطعاً، فلابد من حمل النهي على الارشاد، فيكون قلّة الثواب علةً للنهي، و هذا يوجب ان يكون كل قليل الثواب منهيا عنه بالنهي الارشادى ليتركه الانسان الي غيره، سواء كان من جنسه‌ام من غير جنسه، لان هذا المعني موجود فيه فان العقل حاكم في قليل الثواب على وجه الارشاد بالعدول الى ما هو افضل منه، و كذلك الشرع، و لذا لو استرشدناه لارشدنا بمثل هذا الخطاب الوارد فيما نهى عنه ابتداءً.

و مما ذكرنا يعرف الجواب عمّا يقال في توجيه ارادة قلة الثواب و دفع ما اورد على هذا الجواب من لزوم كون كل مفضول من الافراد مكروهاً بالنسبة الى الفاضل، انه ليس المراد اقلية ثوابها بالنظر الى غيرها، بل المراد كونها اقل ثوابا بالنظر الى ما اعد من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها، فقد يجيئ هنا ما يوجب مزيد ثوابها على ذلك، كما في الصلوة في المسجد و الجماعة، و قد يجيئ هنا ما ينقص عنه كالصلوة في الحمام، فالغرض اخلاء الفعل عن تلك المنقصة بان: يترك الفعل المشتمل عليها و يأتي بالخالى عنها و توضيح دفع هذا و غيره ـ مما ذكرنا ـ من ان المرجوحية من جهة لاينافى رجحانه في حد ذاته فحيث لا يوازى مرجوحية المكروه رجحان الواجب فغاية الامران يحصل هنا نقص في الثواب الواجب.

ان المراد من الراجحية و المرجوحية، امّا كون الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترک، و امّا كونه متعلق الارادة النفسانية فعلاً او تركاً، و امّا كونه حسناً ذا مصلحة مرجحة لفعله في نظر العقلاء، فان اريد الاوّل و الثاني فمع انه لا معنى للقول: بان مرجوجية المكروه لاتوازى رجحان الطبيعة فان طلب الترک و ارادته في ایّ مرتبة كان من الضعف، تضاد طلب الفعل و ارادته في ایّ مرتبة كان من القوّة، يرد عليه: ان الرجحان و المرجوحية بهذا المعنى لا يجوزان يتعلّقا بشيئی واحد شخصی من جهة علی مذهب المجيب.

و ان اريد المعنى الثالث فمع انّه لا معنى لاجتماع نفس الحسن و القبح في شيئی واحد الّا علی القول بذاتيهما، بل المجتمع هی جهتا الحسن و القبح لانفسهما علی ما استدل به المجيب في منع اجتماع الواجب والحرام.

يرد عليه: ان مقتضی الحكمة النهی عن هذا الفرد لاحسنه متدارک بفرد آخر بخلاف القبح الموجود فيه فتأمل.

مع ان القبح المغلوب في جنب الحسن لا يصير منشأ لنقص الثواب اذ لواريد بالثواب ما اعد لامتثال نفس الواجب مع قطع النظر عن خصوصية اخرى، فلاشک في حصوله باتيان الفرد المكروه، اذ المفروض صحته باعتراف المجيب.

و ان اريد به الثواب المعدّ لفعل الصلوة مع قطع النظر عن خصوصية كونها في الحمّام او البيت و ان زاد علی ثواب امتثال الواجب.

ففيه ان الحسن الموجب لهذا المقدار الزايد علی ثواب الواجب، لابد و ان يصير منشأ لامر استحبابی كما ان الحسن الزائد الموجود في الصلوة في

المسجد صار موجباً لامر استحبابي، فلابد ان يكون الصلوة البيت مستحبة لا ان يكون الصلوة في الحمام مكروهة.

و ربما يتفصى عن العبادات: بانها مكروهة للغير بمعنى ان المطلوب تركها للتوصّل الى الفرد الارجح.

و حيث ان المتّصف بالوجوب من المقدمة ليس الّا المقدمة الموصلة، فالفرد الموجود المرجوح في الخارج لا يقع على وجه مطلوبية الترك لعدم حصول الاتصال معه لان المفروض استحالة وجود الفرد الاخر معه، فالفرد المكروه لا يقع في الخارج الا غير متصف بمطلوبية الترك.

و فيه ـ مع انه يرد عليه الاجوبة الثلثة المتقدّمة ـ ان عدم وقوع الفرد المكروه على صفة النقص و المرجوحية خلاف اتفاق العلماء.

ثم انه ربما يجاب عن كراهة العبادات: بان المراد منها كونها مرجوحة بالاضافة الى الفرد الاخر و هذا لاينافي رجحانها في نفسها كما ذكره في «تمهيد القواعد.»

و يرد عليه بعض ما تقدم سابقا او جميعه فلاحظ و تامّل.

و قد اعترف بعض المعاصرين برجوع هذا الجواب الى الجواب السابق و هو قلة الثواب. ثم انه ربما يجاب عن توجيه الكراهة في العبادات بما تقدم: بان التوجيه غير جار فيما لا بدل له من العبادات المكروهة كالصوم في السفر والتطوع في وقت الاوقات المكروهة.

و فيه: ان تلك العبادات كما لا يستقيم توجيه المانعين فيها كذلك لا يستقيم الحكم بكراهتها الاصطلاحية على مذهب المجوزين فان اجتماع

الامر العينى و النهى محال اتفاقاً.

ثم انّه كما يقع النقض بالعبادات المكروهة كذلك يقع بالفرد المستحب من الواجب كالصلوة فى المسجد و غيرها، مما تعلّق الامر الاستحبابى لفرد من الطبيعة الواجبة كالمثال المذكور، او بطبيعة اخرى يتحّد معها فى الوجود الخارجى كالصلوة فى لباس اجابة لالتماس مومن فى استعماله، و السجود على تربة كذلك، و حكم الشارع باجزاء فى واحد من المستحب والواجب كالغسل الواحد المجزى عن الجنابة والجمعة.

الثالث ـ ان العقلاء يعدون من أتي بالمامور به فى ضمن الفرد المحرم مطيعاً، كما اذا امر بالخياطة او المشى و نهاه عن الدخول في مكان فخاط الثوب او مشى فى ذلك المكان. فحكم العقلاء بالاطاعة و استحقاق المدح على الفرد المامور به و استحقاق العقاب على مخالفة النهى شاهد على حكم العقل بعدم الامتناع.

لكن الانصاف ان هذا الدليل يرجع الى مجرد الدعوى، اذ للمانع ان يمنع حكم العقلاء بالاطاعة و كيف يحكمون بها، مع انه عند ارادة ايجاد المامور به نهاه عن ذلك الايجاد فكيف يتحقق الاطاعة بنفس المعصية، و كان من يحكم من العرف بالاطاعة يشتبه عليه الا و يختلط عليه سقوط الامر بالاطاعة فظنه مطيعاً.

و امّا النقض بالافراد المستحبة من الواجب فهو ايضاً فى غير محله. امّا اجمالاً فلا نتقاض ذلك باجتماع التخيير الشرعى مع الاستحباب مع ان التخيير الشرعى لا يجتمع مع الحرمة اجماعاً، فعلم ان مقايسة الاستحباب بالحرمة و

الاستدال على جواز اجتماعها بجواز اجتماعه فاسد.

و امّا تفصيلاً فنقول: اما حكم الشارع با جزاء الفرد الواحد عن الواجب والمستحب فهو ليس من باب اجتماع الحكمين المتضادين، و انما حكم الشارع بسقوط الامر الاستحبابى بفعل الواجب كما قيل باجزاء قضاء الفريضة عن تحية المسجد و كفاية قضاء الصوم فى صوم الايام المسنونة و غسل الجنابة عن الجمعة و غيرها، فليس هناك موجود خارجى متصف بالوجوب و الاستحباب و دعواه ليس الّا عين المتنازع، مع ان الموصوف بالوجوب و الموصوف بالاستحباب اما ان يكونا متحدى المفهوم فيرجع الامر الى استحباب ايجاده ما يحدث سبباً لوجوبه فاذا حدث السبب اتصف الفعل بالوجوب نظير الوضوء فلا يجوز تكرار الفعل لامتثال الواجب و المستحب و يكون اتصافه بالوجوب و الاستحباب فى زمانين.

و امّا الى وجوب ايجاد هذه الطبيعة مرّة و استحباب ايجادها مرّة اخرى، فلا يعقل حينئذ تداخل الواجب والمستحب لان المفروض لما كان اتحاد مفهومهما فلا تغاير بينهما الّا بالوجود الخارجى فلا يمكن اتحاد هما فيه ايضاً، فاذا اكتفى الشارع بالمرة الاولى لم يتصف بالاستحباب بل كان سقوط الامر الاستحبابى كما ذكرنا و ان كانا متعددين بحسب المفهوم.

فامّا أن يفرضا طبيعتين متبائنتين تبائناً كلياً، امّا لاختلافهما فى الآثار و امّا الاخذنية الغاية فى كل منهما على سبيل الاستقلال بان غسل الجنابة ما كان لمحض رفع ذلك الحدث لا غير و غسل الجمعة ايضاً ما كان لمجرد النظافة فى الجمعة، و حينئذ فلا يعقل التداخل ايضاً الا على ما ذكرنا من سقوط الامر

الاستحبابی باتیان الواجب.

و امّا ان یکونان متبائنین تبایناً جزئیاً بمعنی جواز اجتماعهما فی موجود واحد، فنقول: ان هذا التغائر لیس الّا باعتبار النیة: بان یکون الغسل لقصد تنظف الجمعة مستحباً سواء نوی معه شیئی آخر ام لا، فیکون الغسل لقصد رفع الجنابة واجباً سواء قصد معه شیئی آخر ام لا فیکون صورة قصد الامرین مجمعاً للعنوانین.

و حینئذ فیمکن ان یقال ان مادةَ الاجتماع لیست متصفة بالاستحباب اِلّا اَنّها لما اشتملت علی الجهة الموجبة للاستحباب لو لاجهة الوجوب تاکد بذلک مصلحة الوجوب فیکون هذا الفرد اَزید ثواباً لاشتماله علی جهة توجب الاستحباب لو لا الوجوب فان جهة الاستحباب لا تعارض جهة الوجوب لان جهة الوجوب توجب للمنع من الترک وجهة الاستحباب لا توجبه لا انّها توجب الاذن فی الترک ـ فتامّل ـ لجواز ان یقال اَنه یوجب الاذن فی الترک و لذا یزول الاستحباب الذاتی کالا باحة الذاتیة بالوجوب العرضی، و من هنا یظهر الجواب عن التفصی بمثل الصلوة فی مکان خاص اجابة لمؤمن فانّا نمنع اتّصافه بالاستحباب و اِنما هو واجد لمصلحة المستحب فیتاکد بذلک مصلحة الوجوب و یصیر اختیار هذا الفرد موجباً لثواب زاید.

و امّا الصلوة فی المسجد فان ورد استحبابها علی غیر وجه الامر فلا مانع من حمله علی کونه افضل الفردین و لیس هنا استحباب مصطلح حتی تنافی الوجوب و ان ورد علی وجه الامر، فامّا اَنْ یحمل الامر علی الارشاد لبیان

زيادة الفضيلة فلا استحباب و انما هي هداية الى الفرد الاكمل من افراد الواجب و الفرق بينهما و بين الصلوة فى البيت مع انها ايضا اكمل من الصلوة فى الحمام، و لا يقال لها المستحب اذ الصلوة فى المسجد مشتملة على عنوان مستحب لو لا ايجاد مع الواجب فى الوجود نظير ما سمعته في مجمع عنوانين يكون بينهما عموم من وجه كما انّ الصلوة فى الحمام مشتملة على عنوان مكروه لو لا رجحان الفعل المتحد معه في الوجود، فالمراد بالافراد المستحبة ما انضمّ اليها عنوانات موجبة للاستحباب لو لم تتّحد مع الواجب فى الوجود الخارجى و معنى استحبابها وجود عنوان المستحب فيها المقتضى لاستحبابها لو لا اتحادها مع العنوان المقتضى لعدم جواز الترك لا الى بدل.

و مما ذكر يعلم الحال فى توجيه العبادة المكروهة و امّا العبادة الغير الجامعة لعنوان متصف بالاستحباب او الكراهة ـ لو خلّي و طبعه ـ كالصلوة فى البيت فهو لا يتصف باحديهما و حيث انّها معنونة بعنوانات خالية عن الراجحية والمرجوحية صح اتصافها بالاباحة بمعنى انّ العنوانات المتصادقة معها مباحة نظير اتصافها بالاستحباب و الكراهة.

هذا فيما له بدل و اما ما لا بدل له من العبادات المكروهة فان لم يقم دليل على صحتها حكم بكون النهى ارشادياً لادراك مصلحة عنوان مجامع مع تركها ارجح من نفس العبادة، و لا ينافى ذلك برجحان العبادة لعدم المانع من اتصاف امرين متضادين بالاستحباب بل جل المستحبات من المتضادات، فالمكلف فى كل زمان مخير فى اتيان ايّهما شاء.

نعم لو كان بعضها افضل استحب ترجيحه لكن لو عدل عنه الى المفضول

وقع مستحباً و لا ينافى ذلك ما تقدم منا من ان مزاحمة الواجب الأهَم لغير الأهَم يوجب عدم وقوع غير الاهَم لو اوجده لِاِنّ الاهمّية هناك يعنى فى الواجبين ملتزمة، و هنا مرجحة بمعنى: انّها حاكمة حكماً وضعياً افضلية الأهَم و مزيّته على غيره، و لا يُحَدث منها طلب تعيينى نَدبى للأهَم حتى يمنع بقاء طلب غيره الّا على مذهب من جوز طلب احد الضدّين على تقدير المعصية بالاخر، و اما ان يحمل الامر فيها على الاستحباب و إنشاء الطلب الغير البالغ حد الالزام مِنْ حيث ملاحظة الشارع تخيير المكلف و ترخيصه فى الامتثال بين هذا الفرد و تركه المجامع لفعل البدل لا بملاحظة تخييره بين فعل هذا الشيئى و تركه راساً، لان هذا التخيير قد ارتفع بثبوت الوجوب التخييرى.

و توضيح ذلك ان الآمر قد يلاحظ المكلف من حيث انه مختار فى فعل شيئى و تركه المطلق فيكلفه إلزاماً او ندباً بترجيح الفعل على تركه المطلق فيصير واجبا عينيّاً او مستحباً كذلك.

و قد يلاحظ من حيث انه مختار فى فعل امور متعددة و تركها راساً فيامره وجوباً او استحباباً ترجيح فعلها على تركها على سبيل التخيير فيها فيكون مرجوحاً بالنسبة الى ترك الجميع و باقياً على اختياره و العمل بمقتضى هواه و دواعيه النفسانية بالنسبة الى ترجيح بعضها على بعض، ثم قد يعرضه بملاحظة هذا الاختيار طلب ترجيح بعضها على بعض على غير وجه الالزام اذا طلبه على وجه الالزام يخرج الفرد الآخر عن الجواز، فالاستحباب العينى على هذا الوجه عارض لبعض تلك الامور من حيث جواز فعلها و تركها الناشى عن الوجوب التخييرى.

و الحاصل ان التضاد بين الوجوب و الاستحباب باعتبار كون الطلب فی احد هما علی وجه يمنع من الخلاف و فی الآخر علی وجه لايمنع منه، فاذا فرض ان الخلاف الممنوع منه في الواجب هو تركه فمع ترک بدله فان طلب الفعل علی وجه لا يمنع من هذا الخلاف فهو مستحيل الاجتماع مع الطلب الاول.

و امّا اذا طلب الفعل علی وجه لا يمنع من تركه الی بدله فهذا لا ينافی الوجوب، فالوجوب عارض له بالاضافة الی تركه لا الی بدل و الاستحباب عارض له بالاضافة الی تركه الی بدل و لاتضاد بينهما، لان الوجوب التخييری ماخوذ فيه جواز الفعل و الترک الی البدل و هذا الجواز قد يكون فی ضمن الطلب و قد يكون فی ضمن الرخصة علی وجه تساوی الطرفين، فالوجوب باعتبار الترک المتّصف بعدم الجواز و هوالترک لا الی بدل و الاستحباب باعتبار الترک المتصف بالجواز و هو الترک الی بدل و من هذا يعلم عدم جواز اجتماع الوجوب التخييری مع الحرمة، لانها متضادة لجواز الفعل المأخوذ فی الواجب التخييری.

والحاصل ان مضادّة الاستحباب مع الوجوب لماكان من حيث ان الطلب علی وجه المنع من الترک يضادّ الطلب علی وجه عدم المنع منه، و كان الواجب التخييری غير ممنوع الترک فی الجملة، صح اجتماعه مع الاستحباب.

و اما مضادّة الحرمة للوجوب فهی باعتبار ان الطلب طلب الفعل بایّ وجه كان يضاد طلب الترک فلا يجتمع الحرمة مع الوجوب التخييری.

و من هنا علم ان الكراهة المصطلحة لا يجتمع مع الوجوب التخييرى ايضاً، إلّا اَن يكون النهى ارشادياً لارائة طريق التجنّب عن منقصة عنوان متحد مع الواجب التخييرى فى الوجود كما تقدّم في الفرد المكروه من العبادة.

و امّا الجواب عن الوجه الاول فابداء المانع و هو ان الامر بايجاد الطبيعة و ان لم يكن امر بالفرد المحرّم و لا اذناً فيه، حتى يضاد المنع الثابت من النهى، الا انه يستلزمه عقلاً لأنّ ايجاد الفرد الّذى هو عين ايجاد الطبيعة لابد ان يكون مأخوذاً فيه من قبل الآمر، اذ لا يعقل الامر مع عدم الاذن فيما يسمى امتثالا، فالعقل يحكم بعد الامر بالطبيعة مع فرض اطلاقها و عدم تقييد فى نظر الآمر بفرد خاص بتخيير المكلف فى امتثال الطبيعة بين الايجادات، فكل منها ماذون فيه بحكم العقل من طرف الآمر و هو مستقلّ برضا الآمر بكل منها و لو من حيث كونه مصداقاً و المامور به و الرضا به ولد من الحيثيّة المذكورة يضادّ بل يناقض المنع عنه و عدم الرضا به و لو من حيث كونه مصداقاً للمنهى عنه، اذ لا يعتبر فى استحالة اجتماع الضدين كونه من حيثية واحدة فان هذا محال آخر غير اصل الاجتماع.

والحاصل: انّ الوجوب المتعلّق بالطبيعة و ان لم يعرض للفرد الخاص الا انه قد عرض له بواسطة رضاء من الآمر يضادّ عدم الرضا به بل مناقضه.

و قد يقرر المانع بوجوه اخر:

احدها ـ اَنّ متعلّق الوجوب والتحريم هو ايجاد الفعل و ترك ايجاده و

الطبیعتان المفروضتان متّحدتان بحسب الوجود فی المقام فیتحد متعلق الوجوب والتحریم فیلزم اجتماع الضدین.

و فیه: انه لا یلزم من تعلق الوجوب والتحریم بالطبیعتین اجتماعهما فی مجمع تلک الطبیعتین، کیف و لو کان کذلک للزم اجتماع وجوب التعیین والتحریم فی مادة الاجتماع فالحکم المتعلّق بالطبیعة و هو الوجوب التعیینی لا یسری الی الفرد الخاص قطعاً.

فالکلام فی انه هل یلزم من اجتماع وجوب الطبیعة تعییناً اذن فی حصول کل فرد یضاد المنع عنه ام لا، فالمهم اثبات دلالة ایجاب الطبیعة المطلقة علی الرضا بکل ما یعدّ امتثالاً لها.

الثانی ـ اَنّ الاحکام الشرعیة إنّما یتعلّق بالطبائع من حیث وجودها فی ضمن افرادها فالحکم علی الماهیة انما یرجع الی الحکم الی افرادها کما نصّوا علیه فی تقریر دلیل الحکمة لارجاع الفرد المحلّی باللام الی العموم، فصرّحوا باَنّ الطبیعةَ من حیث هی لا یصح ان یراد من المفرد المعرف اذا تَعلق به احد الاحکام فی الشرع، کیف و من المقرر ان القضیة الطبیعیة غیر معتبرة فی شیئی من العلوم، اذ المقصود من المعرفة ما وُجِدَ او یُوجَدُ فی الخارج و لا یُستفاد من القضیة الطبیعیة حال الطبیعة فی الخارج اصلاً و لو علی سبیل الجزئیة، و لذا لم یتوهّم احد ارجاع القضیة الطبیعیة الی الجزئیة کما ارجعوا المهملة الیها. و لیس المقصود من ذلک تعلق الحکم بالافراد ابتداء، بل المدعی تعلق الحکم بالطبیعة من حیث حصولها فی ضمن الافراد کما فی تعریف البیع فی نحو قولک: البیع حلال، فان المراد به تعریف الطبیعة علی ما

هو ظاهر اللفظ، لکن لا من حیث هی بل من حیث حصولها فی ضمن الافراد، و انما یتعلق الحکم المذکور بها من تلک الجهة فهو فی الحقیقة قضیة مهملة إلّا آنّه فی الحقیقة یرجع الی العموم بدلیل الحکمة و لیس المراء بتعریف الجنس فی الغالب إلّا ذلک، دون ما یکون المراد به تعریف نفس الطبیعة من حیث [هی] کما فی القضیة الطبیعیة فی نحو قولک: «الرجل خیر من المرئة» فانّ ذلک لا یفید إلّا حکم تلک الجهة من غیر اَنْ یفید حکم الافراد الّا ان ذلک غیر متداول فی مخاطبات العرفیة ایضاً بل الملحوظ عندهم فی الغالب بیان حکم الافراد.

اذا تمّهد ذلک فنقول: انّ کلاً من المهیتین المفروضتین ان تعلق به الامر و النهی من حیث هی، من دون ملاحظة الافراد کلاً او بعضاً امکن القول فی مادة الاجتماع، بحصول الانقیاد من جهة و العصیان من جهة اخری، إلّا اَن تعلق الامر بالطبیعة من حیث حصولها فی ضمن الافراد علی العموم البدلی، و تَعلّق النهی من حیث حصولها فی ضمن الافراد علی سبیل العموم الاستغراقی، و یلزم ان یکون ذلک الفرد الواحد مطلوباً فعله و ترکه معاً.

و فیه: انه ان اُریدَ انّ الحکم متعلق ابتداء بالافراد علی سبیل البدلیة او الشمول فهو ممنوع، و قد اعترف به المستدّل فی صریح قوله و لیس المقصود من ذلک تعلق الحکم بالفرد ابتداء، و إنْ ارید تعلّقه بها بحسب المآل و المرجع، حیث ان الحکم متعلّق بالطبیعة باعتبار حصولها فی ضمن الافراد کما یدلّ علیه ظاهر قوله: «**الحکم علی الطبیعة انما ترجع علی الحکم الی افرادها**» فهو ایضاً ممنوع، اذ لا یلزم عقلاً من تعلق الوجوب بالطبیعة تعلقه

بالفرد اصلاً بل لو كان كذلک لكان كل فرد واجباً عينيّاً، و توّهم ان الواجب العينی حينئذ هو فردما لا كل فرد مدفوع بان الحكم علی فرد ما باعتبار تحققه في الخارج فيرجع الامر بالاخرة الی تعلق الوجوب بالافراد الخارجية، و امّا ما ذكروا في تقرير دليل الحكمة فمع انه لم يظهر كونه من كلام القائلين بتعلق الاحكام بالطبائع، انما ذكروا فی الاحكام الشرعية المتعلقة بـالطبيعة القـابلة ثبوتها لافرادها كلاً او بعضاً ابتداء او علی وجه السراية مثل قوله: «اَحلَّ اللّه البيعَ»[1] و قوله: اذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسّه شيئ»[2] و نـحو ذلک ليرجع ثبوت الحكم للطبيعة الی ثبوته لجميع افرادها علی وجه الاستغراق.

و اما الحكم الطلبی مثل الوجوب و الندب فهو انّما يتعلق بالطبيعة ابتداء بمقتضی ظاهر اللفظ و اعتراف الخصم، و لا داعی الی ارجـاعه الی ثـبوت الحكم للافراد و لا يعقل سرايته منها اليها.

نعم يلزم من ثبوت ذلک الحكم اعنی الوجوب العينی للطبيعة حكم اخر بحكم العقل و هو تخيير المكلف فی الامتثال بـاتيان ای فـرد شـاء لصـدق الطبيعة.

و اما ما ذكر من ان القضايا الطبيعية غير معتبر فی العلوم فلا ربط له بما نحن فيه.

اما اولاً ـ فلان المراد من تلک القضايا هی ما تضمن اثـبات المـحمول للموضوع لا انشاء حكم لموضوع فان مثل الامر و النهی ليس من القضايا فی

۱- البقرة: ۲۷۵

۲- الوسائل: ۱/۱۱۷ مستدرک الوسائل: ۱/۱۹۸

اصطلاحهم قطعا.

و اما ثانياً ـ فلان معنى عدم اعتبارها فى العلوم انها لا تنفع فى الاقيسة الموصلة الى النتائج لا انّها لا تنفع فى مقام اصلاً.

و اما ثالثاً ـ فلان عدم نفعها في الاقيسة علي ما ذكره بعضهم انّما هو لسكوتها عن حال الموجودات الخارجية، و حينئذ فاذا كان انشاء حكم للطبيعة ينفع فى معرفة احكام جميع افرادها الخارجية فكيف لا يعتبر مثل هذه القضية الطبيعية.

والحاصل ان جميع الاحكام الشرعية وضعت و ثبتت لافادة احوال الموجودات الخارجية و ما من حكم على طبيعة الاونعرف منه احوال افرادها الموجودة فى الخارج، لكن الحكم قد يسرى من الطبيعة الى كل فرد كما يسرى الحلاوة الثابتة للتمر فى قولنا: التمر حلو الى كل من افراده؛ و قد لا يكون كذلك كما فى طلب الطبيعة وجوباً اوندباً فانه لا يسرى الى كل مرتبة، نعم يفهم منه احوال الافراد من حيث كونها مرضية للطالب و محصلة لمطلوبه.

ثم ان الاحكام السارية الى الافراد قد يكون سارية بالفعل كما فى النجاسة و الطهارة الثابتتين لطبيعتي الكلب و الغنم، و قد يكون قابلة للسراية بمعنى: ان الطبيعة ـ لو خليت و نفسها ـ كانت متّصفة بهذه الصفة اينما وجدت كما فى الحكم على المباحات بالاباحة فان الاباحة سارية الى الافراد من حيث الذات فلا ينافى عروض الحرمة لها لاجل عارض بحيث لا يبقى الاباحة الفعلية، و هذا القسم اشبه شيئ بقولنا: الرجل خير من المرئة و نحو

هذه القضية غير داخلة فى القضايا الطبيعية عندهم لان المراد بها اما مثل قولنا: الانسان نوع و الحيوان جنس، حكم على الطبيعة مع قطع النظر عن الوجود الذهني او الخارجي.

و قد يحتج لامتناع اجتماع الامر و النهى بان الاوامر و النواهى مبتنية على المصالح و المفاسد فلا يجتمعان فى شيئى الامع اجتماع المصلحة و المفسدة فيه، و اذا اجتمعا فامّا ان يغلب احدهما فاللازم تحقّق مقتضاها، و اما يتساويان فيكون الفعل مباحاً.

و فيه مع ابتنائه على مذهب العدلية ـ فلا تنفع على الاشاعرة ـ و على ان الامر و النهي يتوّقفان على المصلحة و المفسدة الملزمتين فى المامور به و المنهي عنه، و لا يكفي وجود المصلحة فى نفس الامر و النهي كما يراه بعض العدلية.

و ليس ببعيد كل البعيد انه لا بأس بالتزام اجتماع المصلحة و المفسدة فى مادة الاجتماع، اما مع غلبة جهة المفسدة فلا يلزم من ذلك الاّ قبح الامر بخصوص مادة الاجتماع، و امّا الامر بالكلى الواجد لتلك المصلحة فلا قبح فيه.

و دعوى انه يجب على الآمر ان يخصص الامر بالطبيعة المقيدة بكونها فى ضمن غير الفرد المحرم، ممنوعة.

و امّا لا مع غلبة جهة المفسدة فيكون الفرد المحرم مشتملاً على مفسدة، لكن لو دار الامر بينها و بين فوات مصلحة الوقت قدم ارتكاب تلك المفسدة، لاحراز تلك المصلحة فمرجوحية الفرد المحرم بالنسبة الى الاخر و

النهى عنه للتحرز عن تلك المفسدة مع احراز تلك المصلحة بالفرد الاخر.

ثم ان مقتضى الاستدلال بهذا الوجه دوران الامتناع مدار اجتماع المصلحة و المفسدة و لو لم يكن هنا نهى فعلى، فلو ارتفع النهى الفعلى لجهل او نسيان لم يرتفع الامتناع بناء على عدم تغيّر المصلحة و المفسدة بمجرد الجهل بالحكم بسيطاً او مركباً او بمجرد نسيانه او نسيان الموضوع و ان لم يتوجه الخطاب اليه حينئذ، لكونه معذوراً مع ان الظاهر من كلمات المانعين اختصاص المنع بصورة وجود النهى فعلاً.

توضيح المطلب ان امتناع الاجتماع لا يخلو من ان يناط بامور ثلثة:

احدها ـ اجتماع المصلحة و المفسدة والحسن و القبح فى شيئى واحد فيكون الوجه فى عدم اجتماع وجوب الصلوة مع حرمة الغصب حسن الصلوة و قبح الغصب واللازم من هذا امتناع الاجتماع و لو كم يكن هنا تحريم فعلى كما فى حق الصبى القريب من البلوغ بشهر او انقص بناء على استقلال العقاب لقبح الظلم منه و ان لم يحرم عليه شرعاً، بناء على ما ذهب اليه بعض من ان قبح الفعل لحسنه لا يوجب الامر و النهى.

الثانى ـ اجتماع طلب الفعل الصادر من الامر بالنسبة الى الطبيعة المطلقة مع طلب الترك الصادر منه لطبيعة اخرى متصادقة مع الاولى فى الجملة، واللازم امتناع الاجتماع اينما وجد الحكم الواقعى و هو: الطلب الصادرمن الآمر و ان جهله المكلف بسيطاً او مركباً لعذر اولى له اونسيه كذلك، لان ارتفاع تنجز لحكم لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعى، و لهذا اتفقت الامامية على عدم تبدّل الحكم الواقعى الاولى بالاجتهاد ـ بل اتفقت الكل على عدم

تبدل الحكم بالجهل المركب او النسيان؛ و اين كان صاحب العذر معذوراً غير مؤاخذ في ترك العمل على مقتضاه. فاذا فرضنا ان الارتماس حرام على الصائم وادى اجتهاد المجتهد الى عدم حرمته او نسيه ناس او جهل به جاهل لتقصير فارتمس في غسل الجنابة لم يكن هذا الغسل صحيحاً في نفس الامر و وجب اعادته عند انكشاف الحرمة و العلم بخطاء السابق.

الثالث ـ اجتماع الاطاعة و المعصية بان يكون المحال هو تحقق الاطاعة و المعصية في موجود واحد، فاذا انتفت المعصية و لو لعذر فلا مانع عن تحقق الاطاعة بالمامور به و ان بقي التحريم و القبح الواقعيان و كان هذا اوفق بفتاوى المانعين، و حينئذ يمكن ان يقال عليهم: انه اذا لم يكن عندكم مانع من اجتماع طلبي الفعل و الترك في الواقع فيجوز ان يتحقق اطاعة الامر بغسل الجنابة بالارتماس نهى عنه الشارع واقعاً و لم يتبدل حكمه بالنسيان و ان كان الناسي غير مؤاخذ فايّ مانع من تحققها بالارتماس عمداً مع وصف كونه معصيةً فتأمل.

[فائدة ۹]

بسم‌اللّه الرّحمن الرّحیم

فی بیان معنی الکراهة و الاستحباب و الاباحة فی العبادات

لاریب فی ثبوت العبادات المکروهة بین العبادات، و لاریب ایضاً و لاخلاف فی صحتها، فیحصل الاشکال المشهور فی اجتماع طلب الفعل الذی هو لازم صحة العبادة مع طلب ترکه الذی هو مفاد الکراهة التی هی احد احکام الخمسة المتضادّة.

و قد وقع الاشکال بوجوه:

الاوّل ـ ما اشتهر بینهم من انّ المراد بالکراهة: «قلة الثواب» فمعنی کراهة الصلوة فی الحمّام کونها اقّل ثواباً من الصلوة فی مکان اخر.

و اُورِدَ علیه بانّ اللازم جواز اتّصاف اغلب افراد الصلوة بالکراهة نظراً الی کونها اقل ثواباً من الفرد الا علی، و قد اشتهر دفع هذا الایراد: بان المراد لیس کونها اقّل ثواباً بالنسبة الی غیرها، بل المقصود کونها اقّل ثواباً بالنظر الی ما اعد لتلک العبادة فی حدّ ذاتها.

فقد یجیئی منها ما یوجب مزید ثوابها علی ذلک کما فی الصلوة فی المسجد و الجماعة و نحو هما، و قد یجیئی ما ینقص عنه کالصلوة فی

الحمام.

والمباح ما لا يكون فيه زيادة و لا نقيصة كالصلوة فى البيت، فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض كمرجوحية كذلك و مساواته لاينافى بوجه من الوجوه وجوب الفعل، و رجحان فعله على تركه رجحاناً مانعاً من النقيض.

اقول: هذا الجواب و ان اشتهر الّا انه لايخلو عن نظر:

امّا اوّلاً ـ فَلاَنّ المرادَ بالعبادة فى حد ذاتها التى اعدّ لها ثواب ان كان هوالقدر المشترك بين جميع الافراد التى منها الفرد المكروه، فلا ريب ان المعدّله من الثواب هو المقدار الاقلّ الموجود فى ضمن الجميع، اذ المعدّ لاعدّ الفرد المكروه نحو الصلوة في البيت لم يعدّ القدر المشترك، بل بصنف خاص منه، و دعوى انه بعينه معدّ لهذا الفرد المكروه من حيث تحقّق الطبيعة فى ضمنه الّا انّ الخصوصية اوجب نقصاً فيه ـ مَدفوعة: بان مرجع ذلك الى تخصيص الثواب بالخالى عن تلك الخصوصية فيكون المعدّ للقدر المشترك هو الاقل الموجود فى الكل لان الصفة اللاحقة للقدر المشترك لابّد ان توجَد فى كل فرد منه. و اَضْعَفُ من ذلك دعوى استناد النقص الى مزاحمة ثواب القدر المشترك بمرجوحية حاصلة فى الخصوصية اوجبت نقص الثواب، و ذلك لان الخصوصية بنفسها كالزمان والمكان والحال و نحوها لا يكون محلاً للمرجوحية، لانها من مشخصات الطبيعة و ليست من الامور المستقلة.

اللّهم اِلّا اَنْ تلزم بان المرجوحية خصوصية ناشية عن اتحاد طبيعة اخرى مرجوحة مع طبيعة العبادة فى الوجود، فيكون النقص الحاصل فى هذا الفرد

حاصلاً من مزاحمة العبادة لها.

و يرد عليه حينئذ ان ذلك لا يوجب نقص الثواب على امتثال الامر بتلك العبادة الّا اذا قلنا بما يشبه الاحتياط، و انه اذا امتثل المكلف امراً و خالف نهياً فلا يثبت له من الثواب إلّا المقدار الباقي بعد معارضته مع جزاء مخالفة ذلك بالنهي.

و مما ذكرنا يظهر ان ما يقال في دفع اصل الايراد ـ من ان لقلة الثواب مقداراً خاصاً اذا بلغه العبادة نهي عنها الشارع فنهيه كاشف عن انه بلغ مقداراً معيناً من قلة الثواب فليس كل قليل الثواب نهيا عنه ـ فاسد. ضرورة إنّا نتكلم في منشأ قلة الثواب فنقول منشأ قلّته إنْ كان نفس الخصوصية كالزمان والمكان و الحال فهذه بانفسها لا يصير منشأ للنقص عن اصل الطبيعة، بل لابد ان يلتزم ان ثواب الطبيعة في حد ذاتها هذا المقدور، فما عداه من الافراد فيها ثواب زايد و هذا لا يقتضي النهي عن هذا الفرد و إنّما يقتضي طلب سائر الافراد.

و دعوى كون ترك هذا مقدّمةً لها ـ فيُطلَب من باب المقدمة ـ يوجب رجوع اصل الايراد، فان ترك كل مفضول مقدمة لوجود الفاضل و ان كان منشأ قلة الثواب طبيعة اخرى مرجوحة انضمت الى طبيعة العبادة.

ففيه ما عرفت من ان ذلك لا يوجب نقص الثواب على امتثال الطبيعة فان الامتثال علة تامة للثواب و مجرد مخالفته لنهي اخر لا يوجب تقليل الثواب.

و اما ثانيا ـ فان المراد بالنهي على تقدير عدم الكراهة المصطلحة لا

ينبغي ان يكون إلّا الارشاد و حينئذ فان كان هذا الارشاد مطابقاً للامر الا رشادى المتعلق بالمقدمات.

ففيه: انه متحقق فى كل مفضول بالنسبة الى الفرد الفاضل، فكل مفضول مطلوب تركه عقلاً من باب الارشاد للتوصل الى فعل الفاضل و ان اريد الطلب الشرعى المقدمى، فيرجع الى طلب الترك و يتكلم فى اجتماعه مع الوجوب مع ان اللازم من ذلك استحباب ماعدا هذا الفرد، و لا يلتزم به احد و ان كان يلتزم ان ترك هذا الفرد اتّباعاً لنهى الشارع او ارشاده مستحب، فمن العجب استحباب المقدّمة و عدم استحباب ذيها.

و اما ثالثا ـ فلانه لايتاتى هذا الجواب فيما اذا لم يكن للعبادة فرداً آخراً غير مكروه، فان طلب ترك هذا الفرد إن كان للارشاد لكونه مقدمة لفعل سائر الامور المطلوبة المتوّقفة على ترك هذا الفرد، ففيه لولا انّه ربّما لم يكن له مطلوب يتوقف على تركه كالصوم اذا فرض انّه لم يتيسّر للصائم مستحب اخر يتوّقف على الافطار فاللازم تقييد الكراهة بغير هذه الصورة مع انّهم لا يلتزمون به بل ربما افرط بعضهم فاثبت الكراهة للفرد مع انحصار الواجب فيه، كما اختاره الشهيد الثاني فى الوضوء بالماء المشمّس اذا انحصر الماء و وجب الوضوء به عيناً.

نعم جعل زوال الكراهة احتمالاً و كيف يجتمع هذا مع حمل مكروه العبادة مطلوب الترك ارشاداً، إلّا ان يقال انا نلتزم ان ترك المكروه الذى لابدل له متضمن لمهفوم كلي مطلوب عند الشارع، و ان كنا لا نعرفه كاصل الافطار مثلاً فى الزمان الذى يكره فيه الصوم فاذا ترك المكلف ذلك

المكروه امتثالاً لنهي الشارع فكانه قصد الامتثال بذلک المفهوم الکلی المجهول فهو بدل افضل من هذا المكروه.

و يمكن الجواب عن الايراد الاوّل: بان الفرد المكروه كما انه مشارك لسائر الافراد فى ابراء الذمة كذلک مشارک لها فی مقدار خاص من المحبوبية التي يوجب ثواباً خاصاً على القدر المشترک، الّا ان الخصوصية الناشئة عن اتّحاد مفهوم مرجوح مع بعض الافراد اوجب نقصاً فى مقدار ثواب الطبيعة لانّ مقدار الثواب يختلف باختلاف المحبوبية، و لما كانت محبوبية الطبيعة فى الفرد المكروه مشوبة بمرجوحية المفهوم المتحد معه فى الوجود، كان ثواب هذا الفرد من الطبيعة اقلّ من ثواب الفرد الذى خلّى عن مزاحمة مفهوم مرجوح، و لا يلزم من ذلک القول بما يشبه مذهب اهل الاحتياط فان ذلک انما هو فى الاعمال المتعددة من حيث الوجوه المتعدّدة من حيث التكليف و من حيث الجزاء.

و اما العمل الواحد فلا اشكال عقلاً و شرعاً فى انه يلاحظ فى مقدار الاثابة عليه من جميع جهاته و جميع المفاهيم المتصادقة فيه، و حينئذ فينحصر العبادة المكروهة فيما كان النهى عنه لوصف خارج متحد معه فى الوجود، كما يعلم انه من هذا القبيل فيحكم بصحة العبادة و ما كان ظاهر [ه] خلاف ذلک بان كان ظاهره تعلق المنهى بالذات او بالجزء، فانْ دلَّ الدليل على صحّته فينكشف بهذا عن رجوع النهى فيها الى وصف مفارق للحدّ معه فى الوجود و الا فيحكم بمقتضى الفهم بتقييد الامر المستلزم للبطلان، هذا فى العبادات الواجبة.

و اما المستحبة فلا يمكن الجزم فيها بالصحة و ان كان النهي متعلقاً بمفهوم متحد معها، لانّا لانعلم رجحان محبوبية العبادة على مرجوحية المفهوم المتّحد معها، فلعل الامر بالعكس و لعلّهما متساويان إلّا اذا انعقد الاجماع على الصحة.

و مما ذكر يظهر انّ انحصار فرد العبادة في المكروه و صيرورته واجباً عينياً لا يخرجه عن الكراهة بهذا المعنى وفاقاً لما مرعن الشهيد الثاني ـ رضي اللّه عنه ـ في «روض الجنان»، غاية الامر اَنَّ هذا الفرد المحبوب مع و هن محبوبيته بمزاحمة ذلك المفهوم المرجوح صار معيّناً، حيث إنّه لا يوجد غيره و ليس فهم المرجوحية منحصراً في النهي الفعلي، حتي يقال بانه بعد انتفائه في صورة الانحصار فلا دليل على المرجوحية، لانَّ مثلَه وارد مع عدم الانحصار، فان المفروض انتفاء النهي و مع ذلك فنقول بثبوت المرجوحية المزاحمة لمحبوبية العبادة والوجه ان المرجوحية و ان كانت مستفادة من النهي إلّا اَنّ ذهاب النهي لما كان من جهة انّه لم يكف فيه هذا المقدار من المرجوحية المغلوبة بمحبوبية العبادة لا من جهة عدم المرجوحية اصلاً، فانتفائه لا يوجب انتفاء المرجوحية لكنّ هذا كلّه مبني على كون الحسن و القبح ـ اللذين ينشاء عنهما الراجحية والمرجوحية ـ للطبائع بذاتها، و اما اذا لم يتّصف الفعل بهما الّا بعد ملاحظة جميع الوجوه و الاعتبارات، فليس للوجود الواحد بعد ملاحظة جميع خصوصياته الاحسناً لا قبح فيه او بالعكس، فنقص الثواب لا يكون الّا بتفاوت الافراد في الثواب لا بالتنزّل عن ثواب الطبيعة.

و مما ذكرنا يعلم ان النهي محمول على الارشاد و بيان نقص الفعل عما

هو عليه ـ لو خلي و طبعه ـ و ليس طلب تركه مقدمة للفرد الاخر حتى يقال بتحقق هذا المعنى في كل مفضول و انما هو نهي نفسي ارشادي.

و منه يعلم عدم صحة النهي عن الفرد الفاقد لرجحان اصل العبادة الّا مقدّمة لفعل ضدّه الارجح منه، و الّا فلا نقص في اصل الفعل و هذا النهي المقدمي لا يحتاج اليه بعد ورود الامر بنفس الافضل المستلزم لطلب ترك المفضول مقدّمة، لكن المطلوب تركه مقدمة ليس مكروهاً في العبادات و لا في غيرها، لان المكروه مطلقاً ما كان فيه منقصة في مقام التعبد كما في العبادات، او في مقام اصل الفعل كما في غيرها، و اماما ادى فعله الى تفويت منفعة فلا يسّمى مكروهاً و ان كان نظيره في مطلوب الترك حتى يُسّمى محرماً.

و امّا الجواب عن وجه طلب الترك فيها لابدل له فقد علم مما ذكرناه اخيراً في ذيل الوجه الثالث م م م م م م م م م.(۱)

۱- كذا في الاصل المخطوط

فائدة [۱۰]

فی اشتراط التكليف بالامكان

الامكان شرط فی التكليف عند العدلية بمعنى: ان الممتنع لغير الارادة لا يتعلق به طلب للادلة العقلية والنقلية و ماورد من: «ان من كذّب رؤيا كلفّه الله يوم القيامة ان يعقد شعرة و ما هو بعاقد. و من صوّر صورة حيوان كلّفه اللّه ان ينفخ فيه و ما هو بنافخ»[۱] ما اوّل بارادة التعجيز.

و اما الممتنع بالارادة فقد اختلف فيه و التحقيق ان الممتنع بالارادة انما يتعلّق به التكليف قبل الامتناع و بالامتناع يحصل المعصية او لا معنى للمعصية الّا صيرورة المأمور به ممتنعاً اذ مع بقائه على صفة الامكان لا يسقط التكليف و لا يتحقّق المعصية ففی حال الامتناع يستحيل تعلّق التكليف به على ان يراد فعله حال الامتناع.

۱- نقل الفريقان الحديث فی مجاميعهم و ان كانت الفاظه - فی الطرق المختلفة - مختلفة و فی متن بعضها تشويش و اضطراب لكن مفهومه فی جميع الطرق يفيد شيئاً واحداً و ما نقله الشيخ الاعظم لا ينطبق على شيئی مما نقل فی كتب الحديث لعله رحمه الله اورده ما كان فی باله كما دأبه فی كثير من مباحثه راجع: وسائل الشيعة ۲۲۰/۱۲ - بحارالانوار: ۱۸۲/۵۸ - المحاسن: ۶۱۹/۲ - الخصال: ۵۳/۱ - صحيح البخاری ۲۴/۲ - مسند احمد: ۲۴۶/۱ - سنن البيهقی: ۲۶۸/۷ - المكاسب: تصوير ذوی الارواح للمصنف.

نعم يمكن تعلّق التكليف به على معنى ارادة ايجاد الفعل بعد زمان الامتناع فلو فرض استمرار الامتناع كمن القى نفسه من السطح فلا يجوز تكليفه بعدم الهُوىّ حال الهوى لان ما دلّ على قبح التكليف في الممتنع لغير الارادة جار هنا عداما ربما يتخيّل من ان قبح العقاب المتحقق هناك غير متحقق هنا.

و يدفعه ان غير القبح هو عقاب الشخص على الامر الممتنع لكونه مخالفة للتكليف المتعلق به قبل الامتناع لما المتعلق به حاله لا عرفت من قبح طلب الممتنع منه، و ربما يؤيد ذلك ايضاً بانّه لو صحّ تعلّق التكليف باتيانه مع فرض كونه ممتنعاً لم يتحقق معصيته اذالمفروض على ان امتناع الفعل لا يوجب انقطاع التكليف فيجوز بقائه مع الامتناع، فمن لم يصل الى الغروب فامتنع عليه الصلوة قبل الغروب لم يمتنع ان يبقى عليه التكليف بها.

و فيه انّها مغالطة لان القائل بجواز التكليف انما يقول مادام الامتناع لاجل الارادة امّا اذا تحقق الامتناع الذاتى لفعل الصلوة الواقعة قبل الغروب فيما بعد الغروب فالتكليف مرتفع اتفاقاً، فالمعيار ان الامتناع اذاكان بحيث لو تحقق الارادة فيما قبل الامتناع لوقع الفعل فى هذا الزمان كما فى خطاب الهاوى من السطح بقوله: لا تنزل، فانه لو لم يُلقِ نفسه من اول التمكن من ترك النزول فى هذا الزمان.[1]

۱- ورد فى النسخة المخطوطة كلام فى: «اذا جاء امران من آمر واحد الى مأمور واحد» قدر صفحة و هو ناقص و شطبه الكاتب و ضرب عليه خطوطاً لابطاله و اذ يحتمل كونه من كلام الشيخ الاعظم (ره) اورده الكاتب كما هو فى النسخة الاصلية و اصل الشطب

كان من عمل الشيخ و نحن تحفظاً للاصل و فائدته ايضاً رجحنا ان نورده عيناً في الهامش كما يلي:

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين و الصلوة والسلام على محمد و آله الطاهرين و لعنة اللّه على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

اذا توّجه امران من آمر واحد الى مامور واحد فانْ تعلّقا بمفهومين متباينين كلياً، فلا اشكال في تعدد التكليف و تعدد المكلف به وان تعلقا بمفهوم واحد او مفهومين متصادقين في الجملة، فلها صور: لانّ الامرين إمّا ان يكونا متعاقبين او متراخيين، و ايضاً فامّا ان يكونا الزاميين او ندبيين او مختلفين، و ايضاً فاما ان يكون احدهما معطوفاً على الاخرام لا و ايضاً فاما انّ يكون الثاني معرّفاً مع تنكير الاوّل و اما ان لا يكون كذلك، و ايضاً فاما ان يكون الامران مصدّرين بالسبب كما في: إنْ تكلمتَ فاسجد سجدتي السهو. و انْ زدتَ او نقصتَ فاسجد سجدتي السهو، و إمّا ان يكونا مذيلّين بغاية مثل: [صلِّ] ركعتين للتحية وصل ركعتين للزيارة.

و امّا أن يكونا مجرّدين عن السبب و الغاية او غيره، و لا يقدح في هذا الظن اشتمال سند الخبر على الضعيف والكاذب والمجهول، لانّا نعلم علماً قطعياً انّهم لم يَرووا عن الكاذب و المجهول إلّا بعد اقترانه عندهم بما يوجب قطعهم اوظنّهم الا طميناني بالصدور، أترى ان طعن في الراوي و رواياته بمجرد بانه يعتمد على الضعفاء والمراسيل بل من ترك روايات الشخص و كتبه بمجرد كونه عالماً بالقياس على ما حكي من انه ترك العمل بروايات الاسكافي لمجرد عمله بالقياس مع انه حكي رجوعه عن ذلك اذا روى رواية عن شخص ضعيف او كاذب ان تقول انه لم يقرّن عنده بقرينة قطعية او ظنيّة. والحاصل: انّ قول بعض الاخباريين لقطعية اخبار الكتب صدوراً و ان كان جزافاً الّا انّ حصول الظن من القرائن بصدورها مما لا ينبغي انكاره للمنصف. والظاهر ان هذا الظن حاصل لمن تقدّم علينا من العلماء المتاخرين و من تقدمهم الى زمان الشيخ و مع ذلك فالمعروف بينهم من غير خلاف يظهر - الاّ عن شاذّ من متاخري المتأخرين - عدم العمل

بالخبر بمجرّد وجوده في هذه الكتب المعتبرة، فكيف هذا عن مجرد الظن بصدور الخبر متروک في انظار الفقها، بل لابد من انتهاء الى مرتبة الوثوق من جهة ملاحظة روايــة عدالة و وثاقة او من الخارج او ثبوت الدليل على الحجيّة بالخصوص بمجرد حصول ظنّ قابل و مع عدم حصوله شخصاً بناء على كفاية الظن النوعي...

[فائدة ۱۱]

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

اصل فى جواز اجتماع الامر والنهى فى الشيئى الواحد الشخصى وامتناعه

الحمدلله رب العالمين و صلى اللّه على محمد و آله الطاهرين و لعنة اللّه على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

اصل فى جواز اجتماع الامر و النهى فى الشيئى الواحد الشخصى و امتناعه، و كشف النقاب عن وجه المرام يستدعى رسم مقدمات:

الاولى ـ الجواز[۱] لغة له معان متعدّدة و لكن المراد به فى المقام ما يقابل الامتناع و الاستحالة العقليين، و اسم من التجوّز الذى يقابل المنع، و من هذا الباب الجواز الشرعى المقابل للتحريم اعنى: جنس الوجوب والاستجاب والكراهة و الإباحة و هو الاذن فى الفعل، اذ لا تفاوت بينه و بين الجواز المقابل للامتناع العقلى الّا من حيث المجوّز.

فانّه إنّ كان هو العقل كان الجواز عقلياً و يقابله الامتناع العقلى، و ان كان

---

۱ ـ راجع : مطارح الانظار: ص ۱۲۶ و بعدها

هو الشرع كان الجواز شرعياً و يقابله المنع الذى يعبّر عنه بالتحريم.

و كذلك نفرق بملاحظة المجوز بين هذين الجوازين و بين الجواز العادى الذى هو اخص من الجواز العقلى مطقاً و اعم من الجواز الشرعى كذلك، لان الجائز عادة جائز عقلاً قطعاً و لا عكس، والجائز شرعاً جائز عادةً ولا عكس.

وامّا «الجواز العرفى» فمعناه: اَنّ العرف يستفيد من اللفظ معنى لو عرض على العقل لكان مجوّزاً له او مانعاً عنه، فيكون مرجعه حقيقة الى الجواز العقلى او العادى لان الممكن عند العرف شيئى وراء الممكن عند العقل او العادة.

و على هذا ينبغى ان ينزل قول من قال بجواز اجتماع الامر و النهى عقلاً لا عرفاً.

توضيح ذلك: انّ جماعة من محققى المتاخرين كالاردبيلى و السلطان و المحقق القمى و الطباطبائى و غير هم ذهبوا فى هذه المسئلة و مسئلة النهى عن العبادة [الى] ان اجتماع الامر و النهى فى شيئى واحد جائز عقلاً و لا استحالة فيه عندالعقل اصلاً، ولكنه لا يجوز عرفاً باعتبار كون النهى فى العرفى مخصِّصاً للامر.

و تحرير هذا الكلام الذى ظاهره التفصيل بين القول بالجواز مطلقاً و القول بالامتناع مطلقاً على ما ينبغى صدوره من هولاء الافاضل الفحول هو: اَنّ متعلّقَ الامر و النهى بحسب حاقّ اللغة فى مثل قوله: صَلِّ و لا تَغْصُب او لا تُصَلِّ فى الدار المغصوبة ـ اِنّما هى طبيعة الصلوة و طبيعة الغصب و لمّا لم

يكن اجتماع هاتين الطبيعتين في فرد معين مصداق لهما مستلزماً لاجتماع نفس الامر و النهي اعني: الوجوب والحرمة في ذلك الفرد لم يكن عندالعقل استحالة في ذلك، لانه ليس من اجتماع الضدين في محل واحد و لا تكليفاً بغير المقدور، و لكن المستفاد من الاوامر و النواهي المتعلقة بالطبائع ان جميع افرادها من جميع الاعتبارات و الحيثيات مطلوبة في الاوامر و مبغوضة في النواهي، لا بان الاوامر و النواهي تتعلق بالافراد ـ حتى يرد أنّ بعض هولاء المفصّلين ممن يقول بتعلّقها بالماهيات دون الافراد ـ بل بمعنى ان تعلق الطلب بالماهية المطلقة بحسب متفاهم اهل العرف يدل على ان هذه الماهية المطلوبة حيثما يوجد ليس هنا جهة مبغوضية تعارض حسنها، و كذا تعلّق النهي بالطبيعة يدلّ عرفاً على عراد جميع مصاديقها عن جهة حسن تُعارض قبحها.

و من الواضح ان اجتماع الامر و النهي على هذا التقدير في شيئى من المصاديق من المستحيلات الاولية عندالعقل، ضرورة عدم امكان الحسن من جميع الجهات و القبح من جميع الجهات في شيئى واحد شخصى، فلا بد حنيئذ من التصرف في احدهما بالتزام تخصيص و نحوه.

فالمراد بالامتناع العرفي حينئذ هو: ان حصول مدلول الامر و النهي بحسب المتعارف في الاوامر و النواهي اذا عُرضا على العقل قضى باستحالة اجتماعهما في محل واحد لا ان مدلوليهما العرفيين يمكن اجتماعهما عند العقل دون العرف. فكانّ هذا المفصّل يدعى ان الطلب مثلاً اذا جوّز للمريض استعمال شيئى من الشراب و الطعام او نهى عن ذلك، فهم من تجويزه منع

الاطلاق اَنّ في ذلكَ المجوّز منفعة لا يعتريه جهة مضرّة في اى فرد وجد، و من نهيه ان في الشيئى المنهي عنه مضرّة لا يشوبها منفعة حيثما وجد.

فاذا فرض اجتماع المجوز والمنهي عنه في مصداق واحد، فلابد من التصرف في احد الطرفين لاستحالة اجتماع النافع من غير معارض مع الضارّ من غير معارض في واحد شخصي.

هكذا ينبغي ان يفهم مراد هولاء الاعاظم المفصلين، فلا يغرّنكَ ما يتوهم من ظاهر التفصيل المزبور من ان الذّى يجوزه العقل هو الذّى يحيله العرف و سيجيئى زيادة توضيح لهذا المقام بعد الشروع في اصل المرام.

ثم ان هذه المسئلة ليست من مسائل الاصول نفسها يعني ما يبحث عن احوال الادلّة، بل اِنّما هى من المبادى الاحكامية، لانّ البحث في جواز اجتماع الوجوب والحرمة بحث من حال الحكم الشرعى اعنى: الوجوب والحرمة.

نعم يتوقف على هذه المسئلة معرفة بعض المسائل الاصولية و هو تعارض الادلة و عدمه، فانه على فرض جواز اجتماعهما يكون نحو قوله: صَلِّ و لا تَغْصِبْ، مما لا تعارض بينهما اصلاً حتى في مورد الاجتماع و على فرض عدم جواز الاجتماع يكون متعارضين. فالتعارض الذى لاخفاء في كونه من احوال الادلّة يتوقف معرفته في بعض الادلة على هذه المسئلة، و اما درجها في المسائل الكلامية بملاحظة كونها باحثة عن اجتماع الايجاب و التحريم الذين هما من افعال الواجب، فليس بجيّد، لاَنّ الكلام هنا في اجتماع الايجاب والتحريم بل في اجتماع الوجوب و الحرمة على ان الايجاب

والتحريم الذين يبحث عن اجتماعهما يلاحظ فيها جهة الطالبية سواء كان الطالب واجب الوجود ام غيره، و مسائل الكلام باحثة عن احوال صفات الواجب من حيث كونه واجباً.

الثانية ـ مراد القوم باجتماع الامر والنهى وجود هما معاً فى شيئى واحد واجد للطبيعة الما موربها و الطبيعة المنهى عنها، فسقوط الامر باعتبار حصول المقصود فى الفرد المنهى عنه كما فى الواجبات التوصلية اذا اجتمعت مع الحرام خارج عن محل النزاع.

فانه فى الحقيقة ليس من قبيل اجتماع الامر والنهى، بل هو من باب سقوط الواجب بالمحرم و هذا مراد من قال بان الواجب التوصلى يجتمع مع الحرام كصاحب المعالم ـ ره ـ و نحوه، لا ان الامر التوصلى يجوزان يجتمع مع النهى و ان كان ظاهر هذا القول موهماً كذلك.

الثالثة ـ ظاهر عنوان المسئلة هو ان محل النزاع اجتماع نفس الامر و النهى اى الوجوب و الحرمة فى شيئى واحد لا اجتماع المامور به و المنهى عنه فى شيئى واحد، و على هذا فالنزاع بين المانعين و المجوّزين القائلين بان متعلق الامر و النهى انما هو الطبيعة دون الفرد ـ الذى هو مقدمة لوجودها و عدم وجوب المقدمة ـ يرجع لفظياً، فانّ الذى يجوز عند هولاء انما هو من باب اجتماع الواجب والحرام لا الوجوب والحرمة، لان الفرد تقدير عدم وجوبه انما هو واحد لطبيعة الواجب و طبيعة الحرام، من غير ان يسرى شيئى اليه من الامر بالطبيعة او نهيها، فهو مما اجتمع فيه الواجب والحرام لا الوجوب و الحرمة.

نعم على القول بان الامر و النهي متعلقان بالفرد او الماهية و لكن الفرد ايضاً واجب او منهي من باب المقدّمة كان النزاع معنوياً،لان تجويز اجتماعهما حينئذ تجوّز لمجامعة نفس الوجوب والحرمة و هو واضح، و هكذا على القول بتعلق النهي خاصة بالافراد دون الامر مع القول بوجوب الفرد من باب المقدمة لكن الذى يستفاد من تضاعيف كلماتهم بل من تصريحات بعضهم ـ كالعضدى على ما حكى عنه ـ ان النزاع انما هو فى اجتماع الحرام والواجب دون الحرمة والوجوب الذى استحالته بديهى عند العقل، و على هذا فقول المحقق القمي فى اول المسئلة بان النزاع انما هو فيما اذا كان الوحدة بالشخص مع تعدد الجهة الموهم لكون ذلك الواحد مورداً للامر و النهي و لو باعتبارين مسامحة في التعبير خصوصاً علي مذاقه الذى هو تعلق الاوامر بالطبيعة و عدم وجوب الفرد من باب المقدّمة.

الرابعة ـ محل النزاع فى الامر يعمّ جميعَ اقسامه من المشروط و المطلق والنفسي والغيرى والتعبّدى و التوصّلي والكفائي والعيني، فقد صرّح غير واحد بخروجه عن محل النزاع لاطباق الكل عدى من يجوّز التكليف بالمحال من الاشاعرة على عدم جواز اجتماعه مع الحرام كما فى حق من توسط داراً مغصوبةً فى ضيق الوقت، فيختصّ النزاع حينئذ بالامر التخييرى العقلى والشرعى علىالقول بان التخيير فيه انما هو فى المطلوب كما عند الاشاعرة.

و امّا على القول بكونه في الطلب و حاصله تعلق الوجوب بكل واحد من الافراد على سبيل التخيير المراد به بدل كل واحد عن طلب الاخر، فينبغى

بمقايسة ما ذكر في العيني خروجه ايضاً عن محل النزاع، لان الذى يستحيل اجتماعه مع النهي انما هو طبيعة طلب الفعل على اى وجه كان و هذا موجود في التخيير الشرعي بذلك.

والحقّ ان التخيير العقلي ايضاً لا تفاوت بينه و بين العيني في الاستحالة و عدمها، فينبغي تعميم النزاع له ايضاً و امثلة جميع هذه الاقسام واضحةٌ بالتامّل حتى مثال اجتماع الامر الكفائي مع النهي العيني، اِلّا انّه ينبغي في مثاله ملاحظة اجتماعهما في رقبة بعض المكلفين لا في نفس الواجب، فانه اذا لوحظ ذلك كان من امثلة اجتماع العيني مثلاً: اذا اُكرِهَ امامي تغسيل المخالف مع وجوبه على وجه الكفاية، فان لاحظنا بعض الاماميين و قلنا انه مامور على سبيل الكفاية بتغسيل المخالف و مع ذلك فهو منهي عنه نهي تنزيه كان من امثلة اجتماع الامر الكفائي مع النهي العيني، و ان لاحظنا نفس الغسل و قلنا انه مما اجتمع فيه الامر و النهي كان من امثلة اجتماع الامر العيني مع الحرام، لِانّ الفعلَ الّذى امر به على وجه الكفاية لاخصوصية له من سائر الواجبات الغير الكفاية بل الخصوصية انما هي في كيفية تعلق الامر برقبات المامورين فانه متعلق بجميع الرقبات من غير سقوط تكليف احدها عن الاخر، وكذا يعم النزاع من حيث الوجوب و الاستحباب و ان كان كلامهم في الامر و النهي الالزاميين هذا كله في الامر.

و امّا النهي فالنزاع فيه غير مختص ايضاً بشيئى من اقسامه غير ان النهي التخييرى على فرض امكانه و وجوده لاينافي الامر التخييرى، فان مرجع اجتماعهما الى الامر بفعل احد الفردين والنهي عن الاخر كما يظهر بالتامل.

الخامسة ـ تعارض الامر و النهی قد يكون على وجه التباين كقوله: صَلِّ و لا تُصلِّ.

و قد يكون على وجه العموم من وجه كقوله: صَلِّ و لا تَغصبْ، و ميزانه اَن يتغير متعلّقا الامر و النهي مفهوماً ،إلّا انّه قد يتّحدان بحسب الوجود الخارجي نحو: اتّحاد الكاتب والضاحك اذا اجتمعا في زيد مثلاً، امّا المغايرة بحسب المفهوم خاصّة مع التصادق في الخارج دائماً نحو المثال المزبور اعنى الكاتب بالقوة والضاحك فهو فى هذا الباب مندرج تحت المتعارضين على وجه التباين.

و قد يكون على وجه العموم المطلق امّا بان يكون العموم في طرف الامر او في طرف النهي، لا اشكال و لا خلاف في عدم دخول القسم الاوّل و ما الحق به تحت النزاع كما انّه لا اشكال و لا خلاف في استحالته كالاول و ليس بجيّد، فان موضوع البحث في هذه المسئلة ما اذا اختلف المتعلّقان بحسب المفهوم و الحقيقة مع التصادق في الوجود الخارجي احياناً سواء كان لكل منهما مورد افتراق عن الاخر حتى يكون التعارض على جهة العموم من وجه نحو قوله: صَلِّ و لا تَغصب، او كان الافتراق عن احد الجانبين دون الاخر كقوله: صَلِّ و لا تَغصب في الصلوة، نعم اذا كان الخاص عنوانه عين عنوان العام بحسب المفهوم كقوله: صَلِّ و لا تُصَلِّ في المكان المغصوب لم يكن هذه المسئلة مُمهّدة للبحث عن ذلك لكونه مبحوثاً عنه في المسئلة الآتية اعني: النهي في العبادات، فليس مجرد كون احدهما عاماً و الاخر خاصّاً موجباً لخروجها عن هذه المسئلة كما اَنّ مجرّد كونهما عامين من وجهين لا

یوجب وجوبهما فیهما لِانّهما قد یکونان من امثلة المسئلة الآتیة نحو قوله: أُسْجُدْ للّه تعظیماً و لا تَسْجُدْ فی المکان الفلانی، فمناط الفرق بین المسئلتین هو ان موضوع هذه المسئلة ما اذا کان المتعلقان متغائرین بحسب المفهوم و الحقیقة سواء کان النسبة بینهما عموماً من وجه نحو المثال المعروف او مطلقاً نحو قوله: صَلِّ و لا تَغصبْ فی الصلوة.

و موضوع المسئلة الآتیة هو ان یکون المتعلقان متحدین بحسب المفهوم و الحقیقة سواء کان النسبة بینهما عموماً مطلقاً ـ کالمثال المعروف ـ او من وجه کالمثال الذی ذکرنا.

و من هنا ینقدح فساد ما قیل فی وجه الفرق من ان الامر و النهی ان کانا عامین، فالبحث عنهما شغل هذه المسئلة، و ان کان احدهما عاماً والاخر خاصا فنحو من المسئلة الآتیة.

و لقائل ان یقول: اَنّ النسبة اذا کانت عموماً من وجه تغایر المتعلقان جدّاً و لو بالاعتبار و بملاحظة الخصوصیة و القید فنحو قوله: أُسْجُد للّه، و لا تَسْجُدْ فی المکان المغصوب یکون من موارد تغایُر المتعلقین، لانّ السُجُودَ للّه من حیث کونه له تعالی تغایر السجود فی المکان المغصوب من حیث کونه کذلک فتغایر المتعلّقان فیندرج تحت هذه المسئلة.

و اذا کانت عموماً مطلقاً اِتّحدا حتماً فنحو قوله: صَلِّ و لا تَغصبْ فی الصلوة من امثلة اتحاد المتعلّقین لانّ الغصب فی الصلوة صلوة حقیقة فیندرج تحت المسئلة الآتیة و لکنه تعسفٌ بارد.

السادسة- [فی] محل النزاع ما اذا اجتمع الامر و النهی فی الشیئی

الواحد سواء كان واحداً شخصياً او جنسياً، لان اجتماع الامر و النهى كما لا يجوز فى الفرد الواحد كذلك لا يجوز فى الجنس الواحد مع ملاحظة جهة الوحدة و هذا واضح، فلو تعلق الامر بحصّةٍ منَ الجنس و النهى بحصة اخرى لم يكن متعلّقهما هو الجنس من حيث الوحدة بل من حيث الكثرة، فلا حاجة حينئذ الى تقييد الوحدة بالوحدة الشخصية بل قد يكون مخلّاً لعموم البحث، نعم تعلق الامر و النهى بجنس واحد من دون تعدد الجهة مستحيل ضرورة لصيرورتهما من المتباينين و مع تعددها يصير من قبيل: أُسْجُدْ للّه و لا تَسْجُدْ فى المكان المغصوب فيندرج تحت المسئلة الآتية على ما قلنا.

السابعة ـ ثمرة هذا النزاع تظهر فى موضعين احدهما الاصول والثانى الفروع، امّا الاصول فان قلنا بجواز اجتماع الامر و النهى لم يكن بينهما تعارض و تناف اصلاً، فيجتمع بين نحو قوله: صَلِّ و لا تَغصَبْ فى العمل و يقال بصحة الصلوة و حرمة الغصب و إنْ قلنا باستحالته كانا من المتعارضين، فيرجع الى المرجّحات الداخلية او الخارجية على اختلاف مشارب العلماء فى ذلك.

و لو شككّنا فى الجواز و عدمه و لم يتّبينْ امره فى العقل بمعنى عدم حكمه بالجواز او الامتناع لزم العمل بما يقتضيه الاصل و لا اصل فى المقام الّا ظاهر الخطابين فيؤخد باطلاقهما ايضاً، كما اذا حكم بالجواز لكنّ فرض الشك فى الاحكام العقلية لا يخلو عن اشكال او منع.

و اما الفروع فانْ بنينا على الجواز فالصلوة صحيحة مع حرمة الغصب، و ان بنينا على عدم تعارضهما فان كان رجحان فى احدهما فهو و الا تساقطا و

ينبغى حينئذ التوقف والرجوع الى الاصل و مقتضاه انتفاء الحرمة مطلقاً، و امّا صحة الصلوة فمبتنية على مذهب من يبنى على البرائة عند الشک فى الشروط و الموانع، فلو بنى على الاشتغال له تصّح و لكنّ مع عدم حرمة الغصب لايقال اذا بنى على فساد الصلوة كان دليل الحرمة ـ و هو النهى ـ بلا معارض اذ لاريب فى عدم مجيئى الامر بالصلوة حينئذ حتى وقع التعارض بينه و بين النهى، لانّا نقول هذا الفساد انما نشأ من جهة معارضة الامر و النهى، ثم التساقط و بعد فرض التساقط يكون الصلوة فى المكان المغصوب المستجمع بجميع الشرائط المعلومة عدى اباحة المكان المشكوك اشتراطها فيها من جهة المعارضة مما لم يرد فيه امرونهى، فيكون فاسدة من جهة الاشتغال و مباحة من جهة الغصب.

اذا تمهدّت المقدمات فاعلم انّه قد اختلف فى هذه المسئلة على قولين: الجواز مطلقاً والامتناع كذلک، والاوّل خيرة بعض المتأخرين و الاشاعرة و اكثر الامامية سيمّا القدما، و جميع المعتزلة على القول الاوّل، و اما القول بالتفصيل من الحكم بالجواز عقلاً لا عرفاً فقد عرف انّه يرجع الى القول بالامتناع و سياتى توضيح ذلک عند التعرض له.

حجة القول بالجواز امور:

منها: انه لو لم يجز لما وقع نظيره من الشرع و قد وقع كثيراً كما فى العبادات المكروهة نحو: الصلوة فى الحمام، او فى مواضع التهمة، و الوضوء بالماء المشتبه الغصبية و غير ذلک الى الموارد التى لا تحصى.

بيان الملازمة: انّ الاستحالة المتصورة فى اجتماع الامر و النهى

الالزاميين انّما هی من جهة اجتماع الضدّين و الاحكام الخمسة كلّها متضادة بالبديهة، فلو لم يكن تعدد الجهة فی الواحد الشخصی مُجدياً لزم القبح و المحال، و لما جاز اجتماع الحكمين منهما اصلاً حتى الوجوب و الاستحباب المعلوم اجتماعهما فی بعض افراد الواجب كالصلوة فی المسجد لأنهما متضادّان ايضاً نحو تضادّ غيرهما و هذا الدليل نقضی كاشف عن حقيقة المدعی اجمالاً. و أُجيبَ عنه بوجوه:

احدها ـ النقضی ايضاً بصورة القياس الاستثنائی و صورته: انّه لو كان تعدد الجهة مجدياً لجاز اجتماع جميع الاحكام بعضها مع بعض من غير تفاوت، والتالی باطل بالاجماع لما عرفت من الاتفاق علی عدم جواز الامر العينی و التخيير الشرعی مع الحرام و خروجها عن محل النزاع، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة علی وجه الالزام و النقض: ان الاستحالة المتصورة فی المقام ليست الّا من جهة صرف تضادّ الاحكام و هذه الجهة غير مانعة للاجتماع عند هذا المستدلّ مع تعدد الجهة و تعددها كما يتصور فی الوجوب التخييری العقلی مع الكراهة كذلك يتصوّر فی الوجوب التخييری الشرعی مع الحرمة او الوجوب العينی، فلابدّ ان نقول بالجواز فيها ايضاً مع انه لا نقول به فيظهر من ذلك فساد هذا الدليل النقضی اجمالاً.

توضيح هذا النقض: ان الوجوب التخييری الشرعی قد اجتمع فی الشريعة مع الاستحباب كاختيار تمام الصلوة علی القصر فی المواضع الاربعة، و كذا قد اجتمع الوجوب الكفائی مع الكراهة كتغسيل الامامی للمخالف اذا لوحظ تعلق الامر و النهی التنزيهی ببعض الاماميين دون نفس الفعل، و كذا

یجتمع الامر التخییری مع الکراهة کما فی الصلوة فی الحمام و هکذا الی سائر ما هو واقع جائز.

و هذا المستدلّ لابد ان یقول فی هذه المواضع کلّها بانّ تعدد الجهة اوجب جواز اجتماعهما فاذا تبدل الکراهة و الاستحباب فی هذه المواضع، فلماذا لا ینفع تعدد الجهة حینئذ، و ما الفارق بین الحرمة و الکراهة؟ حیث یجوز اجتماع الثانی مع الوجوب التخییری او الکفائی دون الاول.

و ثانیها ـ الحلّی و بیانه: ان العبادات المکروهة لیست مما اجتمع فیه الوجوب والکراهة حتی یکون التالی باطلاً، لانّ المراد بالکراهة فی العبادة کونها اقلّ ثواباً یعنی انّ الصلوة فی الحمام مثلاً اقلّ ثواباً من الصلوة فی غیره.

و حاصله: انّ لمطلق الصلوة ـ مع قطع النظر عن الخصوصیات ـ ثواباً قد یزید عن ذلک باعتبار بعض الخصوصیات کایقاعها فی المسجد و قد ینقص کالصلوة فی الحمام، و قد یبقی بحاله کالصلوة فی البیت، فمعنی الکراهة فیها ان ترک هذا الفرد و اختیار ما هو راجح منه احسن، و قد اختار هذاالجواب **بعض المحقّقین فی حاشیته علی المعالم** حیث قال بعد ذکر هذا الدلیل: «والجواب عما ذکرناه من جواز اجتماع الکراهة والوجوب فیما هو [مرـ خ][1] من قبیل محل النزاع» یعنی فیما اذا کانت النسبة بین العبادة و المکروه عموماً من وجه مثل الوضوء و التصرف فی المال المشتبه «فبانّ اقصی ما یقتضیه ذلک مرجوحیة تلک التصرفات بالنظر الی ذواتها[2] و هو لاینافی

۱ـ فی نسخة من الهدایة: مرّ ۲ـ فی نسخة اخری: ذی المال و هی.

رجحانها من جهة اخرى نظراً الى وقوعها جزئاً من العبادة[۱] الواجبة، و حينئذ يقع التعارض[۲] بين الجهتين و من البين ان مرجوحية المكروه لا يوازى رجحان الواجب،[۳] فغاية الامر ان يحصل هناك نقص فى ثواب الواجب و يكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين[۴] راجحاً لا مكروهاً بمعناه المصطلح» الى ان قال: «و من ذلك يظهر الجواب عما ذكروه من ثبوت الكراهة لبعض العبادات فان الكراهة هناك ليست معناها المصطلح، بل بمعنى اقلية الثواب كما نص عليه جماعة من علمائنا و قد اختاره هنا جماعة من الافاضل جواباً عن الايراد المذكور انتهى».[۵]

و خلاصة هذا الكلام بعد التأمل فى اطرافه هى: ان ثبوت الكراهة الشرعية المصطلح يستدعى امرين:

الاوّل ـ اشتمال المكروه على منقصة يوجب مرجوحية فعله عن تركه بناء على مذهب العدلية.

والثانى ـ تعلق الطلب الشرعى بتركه على سبيل التنزيه والذى يجتمع مع الوجوب فى مورد اجتماع نحو الوضوء بالماء الماخوذ من يد الظالم، انّما هى المرجوحية و المنقصة التى هى جهة الطلب و مقتضيه لانفسه حتى يرد نقض على المانعين من اجتماع الامر و النهى، و انما صار كذلك لغلبة

۱- جاء فى نسخة اخرى من هداية المسترشدين هكذا: الاجازة

۲- المعارضة ۳- الراجح الواقع

۴- لا راجحاً

۵- راجع: هداية المسترشدين: الطبعة الحجرية: سنة ۱۳۱۰ ص ۳۱۷ و السنة ۱۲۶۹ ايضاً - مطارح الانظار ـ ص ۱۳۱

مصلحة الوجوب علی تلک المنقصة بحيث صارت مانعة عن اقتضائها لطلب الترک باعتبار صيرورة الفعل من جهة اشتماله علی مصلحة الوجوب راجحة بالعرض رجحاناً يقتضی الوجوب ايضاً، فمرجع اجتماع الکراهة مع الوجوب حينئذ الی اجتماع جهتها و مقتضيها معه و هذا لا غائلة فيه، لان المرجوح بالذات قد يصير راجحاً بالعرض و کذلک العکس و انما الغائلة فی اجتماع الکراهة المصطلحة الجامعة للطلب المتعلّق بالترک مع الوجوب.

هذا غاية ما يوجه به الکلام المزبور بحيث انه ربما يتوهم انه خال عن المحذور و لکنه مع ذلک يرد عليه:

اوّلاً ـ ان المانع عن مجيئی طلب الترک علی ما يقتضيه قوله «**و من البين ان مرجوحية المکروه لا يوازی رجحان الواجب**» انّما هو وقوع منقصة المکروه مقابلة مصلحة الواجب، و انّه لو لا ذلک لکان لا مانع من ثبوت الکراهة المصطلحة و حينئذ فهذا الجواب لا يجری فی المستحبات المکروهة، لان منقصة الکراهة لم تقع فی مقابلة مصلحة الواجب حتی يکون معلومة و مقهورة، اللّهم إلّا أنْ يکون المراد معلومية المنقصة من ایّ جهة کانت فالمستحبات المکروهة باعتبار کونها مستحبة کما هو المفروض واجدة لمصلحة فائقة علی منقصة الکراهة و هذا سهل بعد کون مدار الجواب علی رجحان مصلحة الامر و مرجوحية منقصة النهی.

و ثانياً ـ أنّ المستدلّ بهذا الدليل النقضی انما هو الاشاعرة المنکرون للحسن و القبح فی الاوامر و النواهی والمصالح و المفاسد الکامنة فی المامور به والمنهی عنه و هذا الجواب مبنی علی مذهب العدلية من تبعية الا

حكام لهما، فلا وجه لالزامهم بما لا يقولون به فى هذا المقام.

و ثالثاً ـ انّه على فرض انتفاء الكراهة الشرعية المصطلحة ـ اعنى طلب الترك على ما اعترف به فى الجواب لا دليل على ثبوت المرجوحية و المنقصة فى مورد الاجتماع، لان نقصان الاشياء و قبايح الافعال لا تنكشف الّا باحد الامرين اِمّا [بـ] العقل القاطع كما فى المستقلات العقلية او بالخطابات الشرعية، و من الواضح اَنّ قبح التصرف فى المال المشتبه مثلاً او الصلوة فى الحمام و غير ذلك من موارد النقض ليس من قبيل الاوّل، فانحصر منشأ الحكم بثبوت المرجوحية و المنقصة فى وجود الخطاب الشرعى و حيث قيل بانتفائه لم يبق دليل على ثبوتها.

فان قلت: قد علمنا من نحو قوله «لا تَتَصَرف فى المال المشتبه مثلاً اَنَ فيه جهة منقصة يقتضى الكراهة المصطلحة باعتبار الملازمة الثانية بين الخطابات والحسن والقبح فحيث و جدنا عروض الوجوب لفرد من افراد التصرف المزبور، علمنا اَنّ ذلك اِنّما هو باعتبار عروض المصلحة الفائقة على تلك المنقصة فى ذلك الفرد، فالحكم ببقاء المنقصة و زوال الطلب ـ اعنى الكراهة ـ يُستفاد من الخطاب الشرعى المتعلق بطبيعة التصرف بعد ملاحظة عروض الوجوب الفعلى و استحالة اجتماعه مع الكراهة المصطلحة.

قلنا: بعد اَنْ بنينا على وجوب الفرد المكروه و قدمنا اطلاق الامر بالوضوء فى المثال المفروض على اطلاق النهى عن التصرف، كان ذلك تخصيصاً فى اطلاق النهى بحمله على التصرفات الّتى لا يتحقّق فيها الوضوء، فيكون متعلق النهى من اوّل الامر غير هذا الفرد الذى هو مشمول لاطلاق

الامر، و لا ريب أنّ تعلّق النهى بشيئى لا ينكشف عن منقصة شيئى اخر، أترى أنّه اذا قال الطبيب للمريض: لا تأكل الرمان الكذائى!

فهل يكون هذا كاشفاً عن اشتمال الفرد الاخر من الرمان على جهة المضرّة.

فمورد الاجتماع بعد ملاحظة الاجماع على انه راجح تحت اطلاق الامر و خروجه عن عموم طلب الترك كان اجنبياً عن المنهى عنه، فلا دليل حينئذ على اشتماله على جهة منقصة و مرجوحية اصلاً.

فان قلت: هب أنَّ مادة الاجتماع خارجة عن تحت النهى على وجه التخصيص لا لاجل مزاحمة المنقصة والمصلحة، لكن نقول أنَّ مرجع التخصيصات كلّها الى انتفاء الحكم فى الخاص لاجل وجود المانع لا لفقد المقتضى، فانَّ المستفاد من قول القائل: «اكرم العلماء و لا تكرم فساقهم» انّ عنوان العالم واجد لمصلحة ايجاب الاكرام و لكن فى الفاسق عارض مصلحتها منقصة اكرامه، فالعالم الفاسق جامع بين مصلحة الايجاب و منقصة التحريم الغالبة على تلك المصلحة و يرشد اليه انه اذا شك فى فسق العالم بعد احراز كونه عالماً وجب اكرامه لاصالة عدم المانع الذى هو الفسق و لو لا كان عنوان العام مقتضياً للحكمة الّذى هو وجوب الاكرام بالفرض لم يجد الاصل المزبور ضرورة عدم كفاية مجرد عدم المانع من غير احراز للمقتضى و حينئذ فخروج مادة الاجتماع عن تحت النهى لاينافى بقاء منقصة الكراهة التى هى مقتضية لها.

قلنا: فرق بين عنوان الخطاب والمصلحة الداعية اليه، لانّ عنوان

الخطاب في المثال المزبور انّما هوالعلم بحيث يدور معه الخطاب وجوداً و عدماً، و امّا المصلحة الداعية اليه فـانّما هـو الحسـن الذی اقـتضي ايـجاب الالزام، و هذا الحسن قد يكون منشأه عنوان الخـطاب كـالعلم و قـد يكـون منشأه شيئی اخر و لا سبيل الی العلم بهذا المنشأ اِلّا بالنص الجلی او بـالعقل القاطع، والّذی يقتضی بوجوده فی مـورد التـخصيص كـالعالم الفـاسق فـی المثال المزبور اِنّما هو عنوان الخطاب الذی هو العلم، و اما الحسن الذی كان منشأ ايجاب اكرام مصاديق العـالم فـلعلّه كـان مـختصاً بـالعدول، و حـينئذ فاشتمال مادة الاجتماع اعنی الوضوء بالماء المشتبه علی عنوان النهی اعنی التصرف لا يقتضی اشتمالها علی المنقصة والمرجوحية الواقعية التی كـانت علة للحكم بالكراهة و منقصة لها، و ما ذكرت من التمسك بالاصل فی مورد الشك لو سلم فانّما هو لاجل احراز عنوان الخطاب اعنی: «العلم» فی المثال المزبور لا لاجل «العلم» بوجود حسن الاكرام فی العالم المـجهول الحـال، **فتدبر فی المقام حتی لا يشتبه عليك حقيقة المرام.**

نعم ربما يكون التخصيص دليلاً علی وجود المعارض لحسن المامور به او لقبح المنهی عنه كما فی التخصيصات العقلية مثل خروج احد الواجـبين المتزاحمين عن الوجوب من حيث وجود المانع عن الامتثال و هو العجز و التعذّر، و لكنه خارج عما نحن فيه لان التخصيص فی المقام لفظی ناشیء من عموم الامر و بقائه بحاله بحكم الاجماع مع امكان منع بقاء الحسن فی صورة التزاحم ايضاً، لعدم اتّصاف غير المقدور من الافعال بالحسن و القبح، اللّهم اِلّا اَنْ يدعی مقدورية فعل كل واحد من الواجبين عند المـزاحـمة، و لو امـتنع

بينهما فلا مانع من بقاء كل واحد على حسنه و ان كان ذلك الحسن في غير صورة التزاحم علّة للوجوب العيني و فيها للوجوب التخييري العقلي.

و رابعاً ـ انّه على تقدير انحطاط ثواب الواجب و مصلحته عن ترتيبه بسبب المعارضة مع منقصة المكروه التي هو التصرف في مال الظالم كما يقوله المجيب فمقتضى الحكمة و قاعدة اللطف حينئذ ان يرتفع الوجوب عن مورد التعارض، و يتّعين الامتثال في بقية الافراد الغير الواجدة لتلك المنقصة مع امكان الامتثال في ضمنها، كما هو الشأن في محل الكلام لانّ الرخصة في اتيان الواجب في ضمن ما يوجب انحطاط رتبته و نقص ثوابه مع اقتدار المكلف على الاتيان به في ضمن غيره جاء بالجميع ما فيه من الثواب و المصلحة تفويت للمصلحة من غير ضرورة داعية اليه، و قبحه على الحكيم واضح، مثلاً اذا تيسر انجاء النفس المحترمة بغير طريق الكذب وجب ذلك الطريق عيناً و انْ تيسّر بطريق الكذب و ارتكاب محرم آخر غيره و هذا برهانه ساطع.

و خامساً ـ انّه اذا كان ثواب الواجب في ضمن الفرد المكروه انقص من ثوابه في غيره، لزم اَنْ يكون ذلك الغير افضل الفردين فيلزم ان يكون الصلوة في نحو البيت والوضوء بغير الماء المأخوذ من يد الظالم مستحباً واجداً لفضيلة زائدة عما في اصل الواجب من الثواب، و التالي باطل بالاتفاق فالمقدّم مثله، بيان الملازمة أ نه على فرض معارضية مرجوحية المكروه برجحان الواجب إمّا أن يبقى بعد المعارضة من الحسن والمصلحة ما يكفي في اقتضاء الوجوب اَولا، و الثاني باطل بالفرض بناءً على مذهب العدلية من

تبعية الاحكام للصفات، لان المفروض بقاء الوجوب و ارتفاع الكراهة فتّعين الاوّل، فحينئذ يكون اصل الثواب المقرّر فى طبيعة الواجب هو الذى يتحقق في ضمن المكروه و يكون الثواب الّذى يـزيد عـلى هـذا المـقدار اذا اتـى بالواجب في ضمن المباح بمزيد زائدة عن المقرر لاصل الواجب من الحسن و الثواب، و لا نعنى بافضل الفردين اِلّاما اشتمل على مزية اخرى غير ما هو لاصل الواجب.

و الحاصل اِنّهم صرحوا بان الثواب المقرّر لمطلق الصلوة مثلاً هو الّذى يعصى المصلّى اذا اتى بها فى البيت مثلاً و هذا ينافى القول بنقصان ثوابها فى الفرد المكروه لانّ الحصّة الموجودة فيه واجدة لمقدار ثواب الواجب ايضاً، و اِلّا لما كان واجباً و حينئذ فان كان ثواب المكروه و المباح متساويين فى المقدار، كان هذا قولاً بعدم الكراهة و لو بمعنى اقليّة الثواب و هـذا نـقيض مدعى المجيب، و ان كانا مختلفين لزم ان يكون ما هو الاكثر ثواباً من الثواب المعتبر فى اصل الواجب مستحباً و افضل الفردين و هذا مع بطلانه فى نفسه لا يقول به المجيب لانّه معترف بأَنَّ ثواب الطبيعة بـاق عـلى حـاله فـى الفـرد المباح، و انّما يزيد و ينقص فـى نـحو «المسـجد» و «الحـمام» مـن الافـراد المستحبة و المكروهة هذا.

ثم ان هذه الايرادات الخمس انما ترد على الجواب المزبور حتى جعل المراد بالكراهة قلة الثواب اذا كانت النسبة بـين عـنوان الواجب والمكـروه عموماً من وجه كالوضوء و التصرّف فى مال الظالم، و اما اذا كانت عموماً مطلقاً كالصلوة فى الحمام كما هو منظور نظر الناقض المستدلّ، فيرد عليه:

اولاً ـ انَّ اقلية الثواب ان لوحظت بالنسبة الى ثواب الافراد الأُخَر لزم القول بكراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلاً لكونها اقلّ ثواباً منها في المسجد الحرام، و إنْ لوحظت بالنسبة الى ثواب اصل الطبيعة ففيه: مضافاً الى ما مرّ من ان هذا يستلزم كون الصلوة في البيت مستحباً لاشتمالها على القدر الزايد من الثواب الذى كان كافياً في اقتضاء الوجوب ان منشأ قلّة ثواب هذا الفرد من ثواب العبادة ان كان هو وقوع المعارضة بين حسن الطبيعة و قبح فعل اخر مكروه مجامع معها فى هذا الفرد الخاص اعنى الصلوة فى الحمام مثلاً كالوقوف في معرض الرشاش مثلا و نحو ذلك.

فيرد عليه جميع الايرادات الخمسة المتقدمة لانّ النسبة بين المكروه و الواجب يكون حينئذ عموماً من وجه، حيث ان عنوان المكروه حينئذ فعل اخر يغاير عنوان الواجب مفهوماً و لكنه قد اجتمعا فى الفرد المخصوص و هذا واضح، و ان كان المنشأ خصوص الفرد و التشخص الخاص الذى يحصل به الطبيعة لزم ان يكون الطبيعة المعرّاة عن جميع انحاء الوجود و التشخصات عارية عن الثواب و تكون الثواب الموجود في الافراد المختلفة من خصايص وجودات الطبيعة، فيلزم ان يكون المعتبر فى قلّة الثواب و كثرته حينئذ ملاحظة حالات الافراد و قياس بعضها ببعض فيعود المحذور من كون الصلوة في مسجد الكوفة مثلاً مكروهة، اذا قيست الى الصلوة في المسجد الحرام.

توضيح ذلك: ان التشخص الفردى لا يزيد فى الطبيعة شيئاً و لا ينقص إلّا اذا كان تشخصاً لطبيعة اخرى راجحة او مرجوحة اذ الفردية ـ مع قطع النظر

عن وجدانه[١] عناوين اخرى غير الطبيعة المطلوبة ـ ليست الا نحو وجود لها فى الخارج، فلو كان لطبيعة الصلوة مثلاً مقداراً معيناً من الثواب مع قطع النظر عن وجوداتها الخاصّة المعبَّر عنها بالافراد، لكان هذا الثواب مطّرداً فى جميع الافراد من غير زيادة و نقصان اذا لم يزاحمه منقصة بعض العناوين الأخر كالغصبية او الوقوع فى معرض الرشاش و نحو ذلك، فحيث قلنا انّ ثواب الصلوة الموجود فى الحمام قليل و فرضنا انتفاء عنوان اخر غير خصوصية وجود الطبيعة فلابد من التزام كون الثواب القليل لخصوص الفرد، و ان القلّة إنّما هى باعتبار ملاحظة ساير وجوداتها مثل ما يحصل فى المسجد مثلاً فالمحذور باقٍ بحاله كما لا يخفى.

و ثانيا ـ أنّه اذا فرضنا الكراهة فى العبادة با قليّة الثواب فان كان النهى مع هذا مستعملاً فى الطلب الحقيقى، فا لاشكال على حاله لان طلب الترك لا يجامع طلب الفعل كما هو المفروض، و ان كان مستعملاً فى الشيئى الاخر فلابدّ من بيانه حتى ينظر فيه و لا يجوز حمل النهى على مجرد الاخبار عن قلّة الثواب لانّ استعمال صيغ الاخبار فى الانشاء و ان كان جائزاً لكن العكس لم يُسمَع و لم يوجد فى شيئى من المحاورات.[٢]

و تمحّلُ بعض الاجلّة فى دفع هذا الاشكال تارة: بجعل النواهى الواردة فى العبادات ارشادية مجردّة عن معنى الطلب بقرينة قيام الحجة الفعلية على

---

١ ـ كذا فى المخطوط ـ على كل حال مقصود المصنف ـ ره ـ واضح.

٢ ـ انظر: فى تفصيل الاقوال و الاشكالات و نقضها و ابرامها: هداية المسترشدين ـ سنة ١٣١٥

استحالة تعلق الطلب بطرفي النقيض اعنى الفعل و الترك.

و اخرى بالتزام كونها مستعملةً في الطلب التنزيهي يعني الكراهة المصطلحة، لكن لا لنفسه بل من باب المقدّمة و لا جل الوصلة الى الغير الّذى هو الفرد الافضل مع رجحان الفعل و مطلوبيته لنفسه.

و بناء على مذهبه في وجوب المقدّمة من اختصاصه بالمقدّمات الموصلة قال: لانّ المطلوب للغير الراجح فيه انّما يكون مطلوباً راجحاً على تقدير حصول الغير لا مطلقاً على ما سبق تحقيقه عند بحث المقدّمة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن المكلف لا تتّصف بالكراهة.

و بالجملة العبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى فعل الارجح و تركها على تقدير التوصل بتركه الى فعله، فلا يلزم توارد الرجحان و المرجوحية على شيئى واحد نعم من التزم برجحان المقدّمة مطلقاً فلا محيص له عن الاشكال المذكور انتهى. (١)

و فيه اَنّ المقصود بالارشاد حينئذ اِنْ كان ترك العبادة لنفسه فهذا غلط فاحش، اذ المباح الّذى لا ثواب فى فعله و لا مضرّة فى تركه لا يتعقّل النهى الارشادي عنه، فكيف عن العبادة التي فرضنا رجحانها و الرضا بثوابها و لو قليلاً، و انْ كان المقصود به تركها لاجل الوصول الى الفرد الاكمل و المرتبة العليا من العبادة، و حاصله انّه قصد من النهى ارشاد المكلف الى كون الفرد الاخر من العبادة افضل، فهذا مع اتحاده مع الوجه الثاني اعنى: حمله على الطلب الغيرى بالمآل مشترك الورود بين مورد النهى و غيره من الافراد الّتى

١- الفصول الغروية: ص ١٣٣

فوقها فرد افضل، لان لبّ هذا الارشاد و هو ارائة الطريق الى الثواب الاكمل موجود فى جميع الافراد المختلفة المراتب معنى، لانّ الادلّة الدالّة على تفضّل بعض الافراد على بعض بعينها متضمنة لهذا النهى الارشادى و المعنى فيلزم حينئذ اتّصاف الصلوة فى مسجد الكوفة بالكراهة التى اتصف بها الصلوة فى الحمام مثلاً لاشتراكها فى مناط النهى الارشادى اعنى الفوز بالثواب الاتم و بمثل ذلك نجيب عن الوجه الثانى ايضاً.

لانّه على تقدير كون النهى غيرياً لزم القول بمثله فى جميع الافراد اذا قيست مع ما فوقها فى الفضل و الثواب، و قد تقدّم فى بحث المقدمة انه لا يتفاوت الوجوب المقدمى بين ما ورد فيه امر من الآمر ام لا و انّ قول الآمر: أُدْخُل السوق و اشتر اللحم، مثل قوله: «اشتر اللحم» من غير التصريح بد خول السوق فى ان دخول السوق على التقديرين واجب من باب المقدمة و انّما الفرق بينهما فى تعلق الطلب المقدمى به تفصيلاً فى الاوّل و اجمالاً فى الثانى هذا مضافاً الى فساد اصل يبنى هذا الوجه الذى هو اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة كما ظهر بيانه هنا لك على ان القول به فى المقام حقيقة قول بعدم توجه النهى الى العبادة المكروهة متى وجدت فى الخارج، و من الواضح ان غير الموجود منها ليس عبادة بالفعل بل بالقوّة فما هى عبادة حقيقة و هى الصلوة الموجودة فى الحمام مثلاً ليست منهياً عنها، بل المنهى عنها ما اجتمعت مع الفرد الاخر و هذا مستحيل كيف يمكن ان يكون مورداً للنهى الذى لا يتعلق إلّا بالمقدور.

و هذا من شعب مفاسد اصله التى فصلنا الكلام فيها والله العالم.

والثالث ـ من اجوبة هذا الدليل المزبور انّ النهى فى العبادات المكروهة متعلّق بالوصف اعنى: خصوصية الفرد، مثل وقوعها فى الحمام مثلاً، و متعلّق الامر هى: «الطبيعة» فلا يلزم اجتماع الامر و النهى فى شيئى واحد، و قد اختار هذا الجواب بعض السادة[1] العظام فى رسالته و تصدى للاستدلال على ذلك بما حاصله: «انّ متعلّق الاوامر على ما هو التحقيق هى الطبائع دون الخصوصيات و الافراد فيكون الامر نصّاً فى طلب الماهية، بخلاف النهى فانه فى معنى السلب و سلب المركب من الطبيعة و الخصوصية الفردية قد يكون برفع الجزئين اعنى المهية و الخصوصية معاً، و قد يكون برفع احدهما كما هوالشأن فى سلب المركبات فيكون تعلّقه بالطبيعة ظاهراً لانصاً، و من القواعد المقررّة وجوب صَرف الظاهر الى النص حيثما وقع التعارض بينهما».

و انت اذا تأمّلت فيما قدمنا علمت انه كلام خال عن التحصيل، لانّ خصوصية الفرد ليست الا نحو وجود خاص للطبيعة المحسنّة و وجودات الاشياء وعاء لظهور ما فى ماهياتها من الخواص و الآثار كالحسن و القبح و نحو ذلك، فلا يتعقّل تعلّق النهى الكاشف عن المنقصة ببعض افراد الطبيعة المفروض اشتمالها على المصلحة.

نعم لو اجتمع مع الطبيعة الحسنة فعل اخر قبيح فى بعض الافراد امكن النهى عن ذلك الفرد نظراً الى نقصان حسن تلك الماهية الحسنة بسبب المعارضة بقبح ذلك الفعل لكنه لا يتصّور الّا فيما يكون النسبة بين تلك الطبيعة و ذلك الفرد عموماً من وجه نحو الوضوء للعبادة والتصرف فى

١ـ انظر: مطارح الانظار ص ١٣٣ ورد فيها هذا القول مع اختلاف يسير فى اللفظ

مال الظالم، و حينئذ يرد عليه جميع الايرادات الّتى اوردناها على كلام المحقق الاصبهانى فراجع و تأمل.

هذا مع ان الاستدال المزبور لا يكاد ينطبق على رفع ما نحن فيه من الاشكال، لانّ الاشكال انّما هو فى اجتماع النهى مع الامر فى بعض افراد العبادة مع مفروغية مطلوبية الطبيعة و مبغوضية الفرد على جهة التنزية لا فى اَنّ اَلمراد من الامر و النهى المتعارضين على وجه العموم و الخصوص ماذا فليتدبّر.

الرابع[١] ـ ان النواهى التنزيهية راجعة الى شيئى خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء، فالنهى عن الصلوة فى الحمام اِنّما هو من التعرض للرشاش و فى البطائح انما هو عن تعرض السيل و هكذا فلم يجتمع الكراهة و الوجوب فى شيئى واحد، و الظاهران هذا الجواب مسوق لحسم مادّة الاشكال فى ثبوت الكراهة فى العبادات لا لرفع اشكال اجتماع الامر و النهى فى شيئى واحد، و لعلّه اشتبه الفرق بين اشكالين على من ذكر هذا الجواب هنا، فزعم اَنّه جواب عن الاشكال الثانى ايضاً و ليس كذلك، لانّ الاشكال الاوّل ينشأ من استحالة اجتماع طلب الفعل و الترك فى شيئى واحد و لذا يمكن اَنْ ينفع هذا الجواب فى رفع الاشكال الاوّل دون الثانى، لانّ اختلاف الجهة يمنع عن كون المقرب بعينه هو المبعد، و لكنه لا يمنع عن كون المطلوب بعينه هو المنهى عنه و الاّ لما كان جواز اجتماع الامر و النهى فى شيئى واحد باختلاف الجهتين معركة للارآء.

١- مطارح الانظار: ص ١٣٤

و بالجملة هذا الجواب ليس بجيّد في المقام لان ذلك الشيئی الخارجی ان اتّحد مع العبادة في الوجود الخارجی من حيث الصدق لم ينفع اختلافهما بحسب المفهوم، بل هو عين محل النزاع لان القائل بجواز اجتماع الامر و النهی لا يقول به الّا فی مثل المقام، فاذا اعترف المانع بجواز ذلك في العبادة المكروهة كان الاستدال علی وجه النقض فی محله و ان لم يتّحد معها بحسب الصدق الخارجی بل كان مجتمعاً مع العبادة بحسب المورد من باب المقارنة الخارجية لزم ان يكون الواجب المقترن بالحرام ـ كالصلوة المقترنة بالنظر الی الاجنبية ـ حراماً، و يكون كل واحد من المقترنين المختلفين فی الحكم مشتركاً مع الاخر في حكمه مع اَنّ الكراهة حينئذ لا اختصاص لها ببعض افراد العبادة، بل يكون كل فرد من افراد الواجب المقرون بشيئی من المكروهات مكروهاً و مفاسد هذه المحذورات اشنع من القول بجواز اجتماع الامر و النهی.

الخامس ـ ما ذكره بعض الاجلّة فی تصوير الكراهة فی العبادات و كلامه و اِنْ كان مسوقاً لتصوير ذلك الاّ انّه لوتم لكان جواباً عن الدليل المزبور ايضاً و محصّله[1]: اَنَّ كراهة العبادة عبارة عن رجحان تركها بقصد القربة فالعبادة المكروهة كالصلوة فی الحمام مطلوب تركها مقيداً بذلك القصد لا مطلقاً و لا استحالة فی ذلك، لانَّ الشيئی اِذا كان فعله راجحاً و مطلوباً كان لتركه اعتباران:

احدهما ـ اَنْ لا يوجد معه شيئی من القيود و هو بهذا الاعتبار يكون

۱ـ راجع: هداية المسترشدين

نقيضاً للفعل المفروض رجحانه مطلقاً

والثاني - اَنْ يلاحظ معه بعض القيود مثل قصد القربة و نحوه فان لاحظناه بالاعتبار الاوّل امتنع اتّصافه بالرجحان و المطلوبية، لامتناع اتّصاف طرفي النقيض لشيئي واحد و اِنْ لاحظناه بالاعتبار الثاني جاز اتّصافه بهما نحو جواز اتّصافه بالمرجوحية، لانَّ الترك المقيّد بامر وجودى مثلاً ليس نقيضاً للفعل حتى يستحيل اشتراكهما فى بعض الاوصاف، بل اِنّما يكون الفعل و الترك المخصوص من المتّضادين، لثبوت الواسطة بينهما و من الجائز اشتراكها فى بعض الاوصاف و بعض الاحكام.

و حينئذ نقول: اَنّ ترك الصلوة في الحمام مثلاً ليس راجحاً مطلقاً حتّى يمتنع اجتماعه مع رجحان فعلها كما هو قضية كونه عبادة، بل اِنّما يكون راجحاً مقيداً بقصد القربة كترك الصوم المقيّد بكونه لاجل الاجابة، فالمكلف بالخيار بين فعل الصلوة بقصد القربة و تركها كذلك كما انّه بالخيار بين فعل الصوم بقصد القربة و تركه لاجل الاجابة مع كون الترك افضل، هذه خلاصة تحقيقه فى المقام و جعله من منفرداته مباهياً بذلك و انت اذا تاملتَه وجدتَه بعيداً عن التحقيق.

امّا اولاً - فلما قد مناه فى بحث مقدّمة الواجب من اَنّ قصدَ القربة ليس حاله كحال سائر الشروط المعتبرة فى العبادة في جواز اعتبارها في متعلّق الامر و الطلب، فانّ قصد القربة عبارة عن الاتيان بالمامور به و المطلوب لاجل امتثال الامر فقبل صدور الامر يمتنع اعتبار موافقته فى المامور به نحو امتناع تقدّم الشيئى على نفسه.

و اما ثانياً ـ فلأن الشيئى اذا كان عبادة كيف يكون تركه مقرّباً حتى يقصد به التقرّب، و التقييد بقصد القربة إنّما يُجدى فيما اذا كان المقيّد به من الفعل او الترک امراً من شأنه يحصل التقرّب.

و من الواضح انّ اتّصاف طرفي النقيض بهذه الشأنية مستحيل جداً فاذا فرضنا اَنَّ فعل هذا الشيئى امر يوجب التقرب لكونه عبادة كان تركه تركاً لا يحصل منه القرب سواء كان الترک هذا مقصوداً به التقرب ام لا، نعم لو انضّم الى تركه بعض الامور الراجحة شرعاً كالاجابة فى ترک الصوم المندوب و نحوها، كان الترک حينئذ مقيّداً بقصد القربة امراً مقرّباً باعتبار ما فى هذه الضميمة من الرجحان، بل التقرب حينئذ يكون فى الحقيقة من الصفات الضميمة و يكون الترک راجحاً من باب كونه مندرجاً تحت امر راجح آخر لا لاجل كونه تركاً لامر راجح بقصد القربة و من هنا ظهر ما فى مقايسة المقام بترک الصوم لاجل الاجابة ـ كما ذكره رحمه‌الله ـ من الفساد و سوء[...][۱] لانّ تروک العبادات قد يكون راجحة من حيث اشتمالها على جهات اخرى و تركه من هذا القبيل جداً و امّا ترک الصلوة فى الحمام فرجحانه على القول به إنّما هو لاجل كونه لنفس العبادة و هذا هما لا يتعقّل.

السادس ـ[۲] انّ المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها من الافراد فرجحانها ذاتي، والمرجوحية اضافية و لاخير فى ذلک لانّ الشيئى ربما يكون له فى حد ذاته مقام و بملاحظة الغير له مقام اخر كالغسل، فانه اما واجب نفسي او مستحب كذلک، و مع ذلک فهو واجب للغير ايضاً فكما انّ

۱ـ هنا كلمة لا تسهل قرائته

۲ـ مطارح الانظار: ص ۱۳۴

الوجوب النفسی علی القول به او الاستحباب النفسی يجتمع مع الوجوب الغيری، كذلك يجتمع مع الكراهة للغير و هذا نظيره واقع فی الشرع كثيراً من غير ان يكون فيه اشكال مثل: الا تّزار فوق القميص للصلوة و حمل الحديد فيها، فانّهما مباحان فی حد انفسهما لا مرجوحية فيهما اصلاً مع انهما مكروهان ايضاً لاجل الصلوة، و هكذا الى سائر المكروهات الملحوظ فيها حال الغير، و هذا الجواب منسوب الى الوحيد البهبهانی ـ اعلی الله مقامه ـ و انت خبير بانه ايضاً لا يشفی غليل صدورنا، لانّ النهی الوارد فی العبادات المكروهة ان كان حينئذ مستعملاً فی طلب الترك تمّ استدلال المستدلّ، و ان كان بمعنی الارشاد او مستعملاً فی الطلب المقدمی فقد ظهر ضعفهما و فسادهما فيها تقدم آنفاً بما لا مزيد عليه، هذه كلمات اصحابنا رضوان الله عليهم.

و اجاب العضدی عن هذا الدليل: بان النهی ان كان متعلّقاً بذات العبادة منعنا صحّتها، و ان كان متعلقاً بوصف خارج عنها فلا يلزم من القول بصحتها حينئذ صحّتها اذا تعلّق بذاتها، كما فی مفروض هذه المسئلة مثل الصلوة فی الدار المغصوبة.

و هذا الجواب كماتری مخالف لمذهب الاصحاب من كراهة الصوم و الصلوة فی الاوقات المكروهة و مشتمل علی التحكم فی الفرق بين الصلوة فی الدار المغصوبة و الصلوة فی الحمام، و مع ذلك يرد عليه ما اوردناه علی الجواب من ان الوصف المنهی عنه ان كان متحداً مع العبادة او جزئها فی الوجود الخارجی كان النهی حينئذ متعلقاً بنفس المامور به، و إنْ كان مقارناً

معها بدون الاتّحاد في المصداق بل من باب المحاورة، فيلزم القول بكراهة كل عبادة قارنت مع المكروه، و بحرمتها اذا قارنت مع الحرام كالصلوة مع النظر الى الاجنبية و مفاسده واضحة.

والانصاف انّه لامناص من التزام بعض هذه الاجوبة المزبورة في حسم مادة الاشكال والجواب عن هذا الاستدلال لكن مع بيان لطيف لايرد معه ما اوردناه عليه.

فنقول مستعيناً بالملك المتعال في حسم مادة الاشكال: إنّ العبادات المكروهة من حيث اشتمالها على النواهي الشرعية تنقسم الى ثلثة اقسام: لان النهي اما ان يكون متعلقاً ببعض اقسامها نحو قوله: لا تُصِلّ في الحمام او يكون متعلّقاً بعنوان خارج مجامع معها في بعض المصاديق على نحو الاتّحاد بحسب الصدق مثل استعمال الماء الشمس على القول بكراهته مطلقاً اذا كان على وجه الوضوء مثلاً، فانْ كان الاوّل فامّا ان يكون تلك العبادة المنهى عنها لها بدل من جنسها كالصلوة [في] الحمام، او لا يكون لها بدل كالصوم في السفر لمنْ لا يقدر على قصد الاقامة والصلوة في الاوقات المكروهة، فها هنا اقسام ثلثة، و الكراهة الموجودة فيها ليست بمعناها المصطلح قطعاً لكن المرادبها ليس واحداً في الجميع، فان لها في بعض الاقسام معنى يغاير معناها في البعض الاخر.

امّا القسم الاوّل ـ و هو ان يكون منشأ الكراهة تعلق النهى ببعض افراد العبادة مع كونها مما له بدل، فالمراد بالكراهة فيها كونها اقلّ ثواباً من غيرها فمعنى كون الصلوة في الحمام مكروهة انّها اقلّ ثواباً من الصلوة في غيره كما

سمعت بيانه فيما تَقدَّمَ، و على هذا يكون المراد بالنهى مجرّد الاشارة الى ذلك من غير اَن تشتمل على طلب الترك الّذى هو مفاد الكراهة المصطلحة، لان النواهي الواردة في العبادات ليس في شيئي منها الطلب الحقيقي حتى النهي الذي يقيّد به اطلاق الامر المقتضي للصحة، بل انما هي مسوقة لبيان موانع الصحة او الكمال من غير اَنْ يقيد حرمة المنهى عنه ذاتاً.

توضيح ذلك:

اَنّ اطلاق الامر بشيئى من العبادات كقوله: «صَلِّ» تقتضى مساواة جميع افرادها فى امرين:

احدهما ـ حصول الامتثال بالطبيعة باتيانها في ضمن اَىّ فرد كان.

و ثانيهما ـ اشتمالها على حسن الطبيعة و الثواب المترتب على فعلها، و اذا اراد الآمر التنبيه على اختلاف تلك الافراد فى وصف الصحة و حصول الامتثال نهى عن الفرد الذى لا يحصل الامتثال بالطبيعة فى ضمنه، فنقول مثلا: «لا تُصلِّ فى الحرير و لا فى الجلد الميتة»، و هذا النهى حينئذ مسوق لصرف بيان المانع عن الصحة، فلا يدل على الحرمة اذا ابداً حتى لو فرض اَنّ المكلف اتى بالطبيعة فى ضمن ذلك الفرد.

فمع قطع النظر عن جهة التشريع لم يكن عاصياً مرتكباً لشيئى من المحرّمات غيرانه لم يكن آتياً بالطبيعة المامور بها حينئذ و لا فرق بين النهى الوارد فى العبادات و المعاملات فى هذه الجهة فكما ان النهى المتعلّق ببعض اقسام المعاملات لا يفيد غير عدم ترتّب اثرها فكذلك النهى المتعلّق ببعض

افراد العبادة لا يفيد اِلّا اشتماله علي المانع من الصحة و حصول الامتثال و اذا اراد التنبيه علي اختلاف مراتب الافراد في الثواب و الكمال نهى عن الفرد الّذى ثوابه دون ثواب غيره من حيث اشتماله علي ما يمنع من اقتضاء الطبيعة لتمام ما فيها من الحسن والثواب، و يأمر بالفرد المشتمل على مزية توجب زيادة ثواب الطبيعة كالصلوة فى المسجد، فالنهى فى المقامين عارٍ عن الطلب الحقيقي مسوق لصرف الارشاد الى ما يمنع عن الصحة و حصول الامتثال او عن الحسن والثواب المعدّ لاصل الطبيعة. فملاك النهى الوارد فى هذا القسم من مكروه العبادة كون النهى عنه مشتملاً على امر وجودى مثل وقوعه فى مكان خاص او زمان كذلك مانع عن حصول تمام حسن الطبيعة و الثواب المرتب علي فعلها، كما ان مدار الامر الاستحبابى على اشتمال الفرد المستحب على مزية وجودية توجب ازدياد ثواب الطبيعة و حسنها.

فالكراهة و الاستحباب فى افراد العبادة الواجبة دائرتان مدار خصوصية وجودية تمنع عن اقتضاء الطبيعة لتمام ما فيها من الحسن و الثواب او توجب حسناً اخر زائداً على ما فيها، فحيثما ينتفى الامران لم يكن هناك كراهة و لا استحباب، و يُسَمى ذلك بالفرد المباح المراد به المجرد عن المانع و الفضل الزائد.

و بهذا البيان يندفع جميع ما اوردنا على تفسير الكراهة بقلّة الثواب، فلا يلزم حينئذ صدق المكروه على كل ما هو اقلّ من غيره فى الثواب من العبادات و لا اتّصاف الفرد المباح كالصلوة فى البيت مثلاً بالاستحباب، لانّ منشأ ورود الاوّل مقايسة بعض الافراد مع البعض الاخر فى الحسن والثواب،

و منشأ ورود الثانی ملاحظة فضل الصلوة فی البیت مثلاً علی الصلوة فی الحمام مثلاً فی الثواب و کلاهما غیر واردین علی بیاننا هذا.

لانّا نقول: إنّ الملحوظ فی قلّة الثواب و کثرته إنّما هو حال الثواب المعدّ للطبیعة لاحال الافراد فیما هو اقلّ ثواباً من الثواب الّذی یقتضیه الطبیعة ـ لو خلیّت و طبعها ـ من دون عروض المانع فهو المکروه، و ما هو اکثر ثواباً من ثوابها فهو المستحب، و ما هو واجد لتمام حسنها و ثوابها من غیر زیادة و نقصان فهو المباح.

فلیس الواقع فی قبال کل کثیر مکروهاً و لا الواقع فی قبال کل قلیل مستحباً، و انّما تکون کذلک لو کان مناط صدق الکراهة و الاستحباب مجرد الزیادة و النقصان.

ثم نقول ایضاً إنّ مجرد الافضلیة لا یقتضی الاستحباب و لا مجرّد المفضولیة تقتضی الکراهة، بل المقتضی لهما الفضیلة الحاصلة من انضمام قید وجودی او المفضولیة کذلک، و افضلیة الصلوة فی البیت عن الصلوة فی الحمّام لیست لکونها فی البیت بل لعدم کونها فی الحمام، و کذا مفضولیتها بالنسبة الی الصلوة فی المسجد لیست لکونها فی البیت بل لعدم کونها واجدة لمزیة وقوعها فی المسجد.

والحاصل انّ مدار الکراهة علی کون نقصان الثواب باعتبار امر وجودی مانع عن اقتضاء الطبیعة لتمام حسنها، و مدار الاستحباب علی کون الفضل مستنداً الی مزیة وجودیة کالمسجدیة.

و قد تفحّصنا فی الادلة فوجدنا دوران النهی وجوداً وعدماً مع الاوّل، و

دوران الامر وجوداً و عدماً مع الثانى كما وجدنا انطباق اطلاق الكراهة فى لسان الفقهاء و كذا الاستحباب على المعنيين المزبورين بحيث لم نجد مورد نقض بشيئى منها هكذا ينبغى تنقيح قولهم بانّ المراد بالكراهة كونها اقلّ ثواباً.

فان قلت: لا يجوز استناد النقصان فى الفرد المكروه الى وجود المانع عن اقتضاء الطبيعة لتمام حسنها و ثوابها، اذ لو كان كذلك لزم انتفاء الوجوب فى هذا الفرد لانّ مصلحة الوجوب متى نقضت بعروض مانع تبدّل الوجوب بالاستحباب، فامّا أنْ نقول إنَّ حسن الطبيعة فى الفرد المكروه باقية على حالها، او نقول بالاستحباب حينئذ و كلاهما كماترى و هذا هو الاشكال الّذى اورد على تفسير الكراهة باقليّة الثواب فيما تقدّم و هو بعد باق بحاله.

قلت: نقصان حسن الطبيعة بسبب المانع لا يستلزم بلوغ المصلحة حد الاستحباب، لانّ الطبيعة ربما يكون فيها من الحسن و الثواب ما يزيد عن المقدار المقتضى للوجوب، فلا يلزم من نقصان ثوابها بسبب المانع بلوغه حد الاستحباب، لانّا نشاهد اختلاف الواجبات في الحسن و الثواب كما نشاهد اختلاف المحرّمات فى القبح و العقاب، والصلوة باعتبار اشتمالها على الحسن عن مقدار ما يقتضى الوجوب باقية على وصف الوجوب فى الحمام ايضاً و ان نقص بسببه شيئى من ثوابها و هذا واضح.

و امّا **القسم الثانى** - و هو ما لا يدلّ له من العبادات التى تعلّق النهى بها بنفسها كالصوم والصلوة فى الاوقات المكروهة، فالّذى صرح به بعض الاصحاب فى بيان الكراهة هنا كالشهيد الثانى - فى محكى «الروض» - فى بحث الصوم المكروه هو كونه اقلّ ثواباً ايضاً من غيره، فمعنى كراهة الصوم

في السفر حينئذ كونه اقلّ ثواباً من الصوم فى الحضر، و معنى كراهة الصلوة فى الاوقات المكروهة كونها اقلّ ثواباً من الصلوة في غيرها.

و هذا بعيد عن الصواب فى الغاية، لان النهى الوارد فيه ان جعل حينئذ بمعنى الارشاد.

ففيه: انّ هذا انّما يستقيم فيما اذا قَدَرَ المكلف على الصوم فى الحضر كما يقدر على الصوم فى السفر و امّا اذا لم يتمكن من الصوم حضراً فلا يتعقّل النهى الارشادى الى ترك الصوم حينئذ، اذ الارشاد انّما يستقيم فيما اذا كان هناك مصلحة للمكلف و ترك العبادة رأساً مع عدم الاقتدار على فرد آخر افضل لاصلاح فيه اصلاً، فكيف يمكن حمل النهى الوارد فى صوم السفر الشامل باطلاقه لحالتى الاقتدار على تحصيل عنوان الحضر و عدمه على الارشاد.

ودعوى اختصاص النهى بحالة الاقتدار على عنوان الحضروالسفر مع بعدها عن ظواهر النواهى و كمال منافاتها لما ورد فى حقّهم - عليهم السّلام - من ترك الصوم فى السفر يدفعها ان كان دعوى الاتفاق من القائلين بكراهة الصوم فى السفر على كراهة و لو مع العجز عن تحصيل عنوان الحضر.

والحاصل: انّ الامر فى هذا القسم من مكروه العبادة عينى مختص بذلك اليوم او ذلك الزمان بحيث لو فرض فوات الصوم و الصلوة فيهما لم يحصل امتثال ذلك الامر اصلاً، و من الواضح ان الامر بشيئى عيناً ثم النهى عنه لا الى بدل قبيح مستحيل و لو كان ارشاداً، و دعوى انّ النهى فى هذا القسم مسوق لصرف البيان عن الواقع و انّ المقصود بنحو قوله: «لا تَصُمْ فى السفر»

مجرد الاخبار عن كونه اقلّ ثواباً من الصوم فی السفر، و هذا الاخبار لاينافي رجحان اصل الصوم بوجه من الوجوه، يدفعها ان استعمال النواهي فی صرف الاخبار لمن لم يسمع فی لغة العرب اصلاً و لو سلم صحة هذا الاستعمال فسياق النواهي الواردة فی صوم السفر كاد اَن يكون نصاً فی خلافه، لان التامّل فی مجموعها خصوصاً بعد ملاحظة اشتمال بعض الاخبار على لفظ الكراهة و على كونه معصية و نحو ذلک مما هو صريح فی حسن الترک يعطی الجزم بانّ المقصود بها امتثال المكلف بها فی ترک الصوم، و اين هذا من مجرد كونها مسوقة لصرف بيان الواقع والاخبار عن قلّة الثواب المنافية للترغيب والتحريص على الترک.

والذی يساعد النظر الصحيح فی معنی الكراهة فی هذا القسم من مكروه العبادة هو ان يقال: ان الكراهة هنا عبارة عن مطلوبية تركها على حدّ مطلوبية فعلها، لكن لا مِنْ حيث كونه تركاً للعبادة بل من حيث اشتماله على فضيلة اخری وجوديةً او عدميةً، فيكون المقصود بالنهی حينئذ طلب الترک حقيقة الّذی مرجعه الی الامر بالترک الواجد لتک الفضيلة و يتفرع على ذلک حينئذ التخيير الشرعی بين الفعل و الترک من باب المزاحمة على قياس التخيير الثابت بين الواجبين او المستحبين المتزاحمين.

و توضيح هذا الاجمال الّذی سبقت اليه الاشارة عند ذكر كلام بعض الاجلّة هو انّ فعل الشيئی اذا كان مطلوباً و محبوباً، فَانْ لاحظنا تركه من حيث كونه تركاً لذلک الشيئی امتنع حينئذ اتّصافه بالطلب والمحبوبية، لانّ ترک المحبوب مبغوض و ترک المطلوب منهی، و اما اذا كان تركه مصادفاً لامر

آخر راجح و لا حظناه من هذه الجهة اتّصف بالرجحان والمطلوب على حد رجحان ذلک الامر و مطلوبيته و هذا لاينافي رجحان فعله فـي حـد نـفسه، وانما المنافي لذلک رجحان الترک و مطلوبيته من حيث کونه تـرکاً لذلک الفعل الراجح مثلاً صوم المدعوّ الى الافطار من حيث کونه صوماً امر راجح شرعاً مطلوب للشارع، و ترک هذا الصوم اذا لاحظناه بالقياس الى کونه ترکاً للصوم لا رجحان فيه قطعاً و ضرورة، لانّ ترک الراجح مرجوح جزماً لکن من حيث کونه مصداقاً لامر راجح شرعاً و هو الاجابة مطلوب راجح عـلى حد مطلوبية الاجابة و رجحانها.

فکراهة صوم المدعوّ الى طعام ان کـانت نـاظرة الى حسـن تـرک هـذا الصوم من حيث کونه ترکاً للصوم، فهذا هو الذی ينافي رجحان فعله شرعاً و عقلاً، و لکن اذا کان المراد بها مطلوبية ترکه و حسنه باعتبار اندراجه تحت عنوان مطلوب راجح شرعاً کالاجابة، فهذا لاينافی رجحان الفعل و مطلوبيته بوجه من الوجوه، و على هذا القياس ساير افراد الصـوم المکـروهة کـصوم الولد مع نهی الوالد و صوم الزوجة مع نهی الزوج و صوم الضيف مع نـهی المضيف، فان الکراهة فيها راجعة الى حسن ترکها و مطلوبيته من حيث کونه اطاعة للوالد والزوج والمضيف الى حسن ترکها من حيث کونه ترکاً کالصوم لينافی حسنه و مطلوبيته شرعاً، و مرجع الکراهة فی هذه الافراد مـن الصـيام حينئذ الى الامر بالاطاعة، و يلزمه حينئذ کون المکلف بالخيار فی اتيان الفعل والترک المستحبين على قياس اختياره فی المستحبين المتزاحمين مثل الصلوة و الزيارة فی وقت لا يسع الا احدهما تخييراً شرعياً ثابتاً بحکم المراجـعة و

تعذر الامتثال بهما معاً.(۱)

و يرشدك الى ما ذكرنا في معنى الكراهة هنا اَنّ الفقهاء ـ رضوان الله عليهم الّا بعض من تاخر كصاحب المدارك و نحوه، سوّوا في الكراهة بين موارد النهي عن الصيام والموارد الخالية عن النهي كصوم المدعوّ الى الطعام و صوم الولد و الزوجة مع نهي الوالد والزوج مع عدم ورود نهي فيه من الشارع، مستندين في ذلك الى افضلية تركه، لكونه اجابة للاخ المؤمن و اطاعة للوالد كما يرشد اليه ايضاً ما في بعض الاخبار من تعليل النهي عن صوم يوم عرفة مع اشتباه هلال فهي الحجة باحتمال كونه يوم العيد، فانّ مرجعه الى حسن الاحتياط الحاصل بترك الصوم.

و بالجملة لا يخفى على المتأمل ان هذا النحو من الكراهة التي مرجعها الى استحباب ترك الفعل باعتبار كونه محصلاً لعنوان راجح لاينافي استحباب الفعل و رجحانه بوجه من الوجوه، اذ الترك حينئذ من حيث اختفائه بذلك العنوان يكون ضداً للفعل لا نقيضاً له و لا استحالة في استحباب الضدين على جهة التخيّر.

و حينئذ يكون المقصود من هذه النواهي المتعلّقة بالصيام والصلوة المكروهة طلب تركها حقيقة؛ لكن لا مطلقاً بل من حيث كونه محصلاً للمستحب الاخر، و قضية ذلك ثبوت التخييربين الفعل والترك كالتخييربين الواجبين المتزاحمين او المستحبين كذلك.

لا يقال انّ ارجاع النهي الى استحباب الترك باعتبار كونه محصّلاً لبعض

۱- انظر: مطارح الانظار ص ۱۳۸ و قارن.

المستحبات، انّما يتم في مثل صوم المدعوّ الى طعام وصوم الولد و الزوجة و نحوها مما علم فيه باشتمال الترك على امر مستحب كالاجابة و الاطاعة، و امّا فى مثل الصوم في السفر مطلقاً والصلوة في الاوقات المكروهة التى لم يعلم اشتمال تركها على امر مستحبّ فليس بجيّد، لانّ ظاهر النهى مطلوبية مطلق ترك الصوم و ترك الصلوة في تلك الاوقات.

فلو كان المقصود بالنهى تركهما لاجل حصول عنوان راجح فيه، كان الواجب الامر بذلك العنوان او تعليل النهى بحصوله لا النهى عن الترك مطلقاً، لا ما يقال حيثما كان الامر كذلك علمنا انّ ذلك العنوان الراجح ملازم لترك العبادة بحيث يحصل بتركه مطلقاً فلا حاجة حينئذ الى الامر بذلك العنوان او تعليل النهى به بل يكفى حينئذ طلب ترك العبادة لثبوت الملازمة بين هذا الترك و بين ذلك العنوان.

والحاصل ان النواهى المتعلقة بهذا النحو من العبادة التى امر بها عيناً من دون ان يكون لها بدل يقوم مقامه، كاشفة بحكم العقل عن مجامعة تركها لعنوان راجح مستحب، لكن هذا العنوان ان كان مما امكن مفارقته عن الترك ـ كالاجابة بالنسبة الى ترك صوم المدعوّ الى طعام ـ وجب على الشارع الامر بذلك العنوان او النهى عن الفعل معلّلاً بحصول ذلك، و ان لم يمكن مفارقته عن الترك بل كان لازماً له فلا حاجة حينئذ الى شيئى منهما، بل يكفى مجرد النهى عن الفعل.

غاية الامرانّه اذا لم يامر بذلك العنوان كنا فى جهل بذلك و هذا غير قادح بعد فرض الملازمة الواقعية بينه و بين الترك.

فان قلت: اذا فرض ثبوت الملازمة واقعاً بين ذلك العنوان و بين مطلق ترك العبادة كالصوم مثلاً كان الامر بها و تركها حينئذ لغواً، لانّ المكلف لايخلو عن واحد من الفعل والترك، والمقصود من الطلب حصول المطلوب و بعد فرض حصوله من المكلف البتّة كان الامر به لغواً، فلا يستقيم جعل الفعل و الترك متعلّقين للطلب الاستحبابى تخييراً.

قلنا: إنْ كان مطلوبية الشيئى و حسنه غير منوط بقصد القربة فبعد فرض حصوله من المكلف يقيناً كان الامر لغواً ـ كما فى الواجبات والمستحبات التوصلية، و اما ان كان الحسن فيه متوقفاً على قصد القربة ـ كما فى العبادات ـ وجب الامر به حينئذ لتوقف قصد القربة على ذلك.

و حينئذ نقول: إنَّ ترك الصوم و تركه سيّان في الحسن والمطلوبية مع توقف حسن الترك على قصد الامتثال كما فى الفعل.

و لا يذهب عليك ان كلامنا هذا ليس اعترافاً بما تقدم ذكره عن بعض الاجلّة، حيث جعل مبنى الكراهة في العبادات مطلوبية تركها مقيداً بقصد القربة لا مطلق الترك، قائلا بانّه ليس من باب اتّصاف النقيضين لفى الفعل والترك المطلقين بالمطلوبية و الرجحان، بل من باب اتّصاف الضدين، لان مرجع هذا الكلام الى تعلق الرجحان و الطلب بذات الفعل والترك من حيث ذاتهما نظراً الى عدم صلاحية قصد القربة لان يكون قيداً فى المطلوب كما مربيانه مفصلاً.

و حاصل كلامنا: انّ الترك المقيد بامر خارج مجامع معه فى الوجود و هو الذى تعلّق به الطلب و ان قصد القربة انّما هو المستفاد من جهة كون هذا

الترک المقید بذلک الامر عبادة متوقفاً حسنها علی نیة الامتثال.

بقی هنا شیئی و هو: ان الکراهة بناء علی ما ذکرنا کون الفعل والترک فیما لا بدل له من العبادات المکروهة مستحبین تخییریین من دون مزیة لاحدهما علی الاخر، و هذا ینافی ماکاد یکون صریح النصوص و الفتاوی من رجحان فعلها علی ترکها.

و یمکن دفع الاشکال بانّ ورود النهی فی العبادة کما یکشف عن مطلوبیة ترکها، لکونه مصداقاً و محصلاً لامر راجح معلوم عندالله ـ تعالی ـ ملازم للترک کما اوضحناه هنا لک یکشف عن کون الترک افضل من الفعل و إنْ کان هو ایضاً مستحبّاً و یشهد لذلک استعمال النهی فی المحاورات کثیراً فی هذا المقام ـ یعنی فی مقام تفضیل احد المستحبین التخییریین علی الاخر علی سبیل الارشاد مثلاً اذا سئل المجتهد عن انّه: اذا دار الامر بین التسبیح و التقدیس و بین قضاء حوائج الاخوان، فبایهما ینبغی ان یفعل؟ فقیل فی الجواب: لا تسبح. علم من هذا النهی امران:

احدهما ـ استحباب قضاء الحوائج

والثانی ـ رجحانه علی التسبیح و هذا واضح.

ثم انّ هذا الکلام انّما هو فیما اذا لم یکن هناک دلائل آخر علی رجحان الترک و افضلیته من الفعل و کان مستند الکراهة صِرْف النهی، و امّا فی مثل الصوم الدالّ علی افضلیة ترکه عن الفعل، افعال المعصومین ـ علیهم السلام ـ و اقوالهم من التصریح بکونه معصیةً و مکروهاً، فالامر واضح اذ لاحاجة حینئذ الی الاستدلال و الاستناد بان صرف النهی مسوق لبیان تفضیل الترک

علی الفعل کما فی المثال المزبور و اللّه العالم.

و اما القسم الثالث ـ من مکروه العبادة و هو ما کان سبب الکراهة فیه اجتماعه فی المصداق مع امر خارج مکروه کالوضوء بالماء المأخوذ من هذا الظالم او بالماء المشمّس ـ علی القول بکراهة مطلق استعماله ـ فاصح تفسیر الکراهة هنا ایضاً ما عرفت فیما لا بدل له من کونها عبارة عن استحباب الترک لا لذاته، بل لامر آخر راجح افضل من الفعل و ذلک الامر هنا کون ترک هذا الفرد من العبادة مصداقاً لترک المکروه بالمعنی المصطلح، فکما انّ کراهة صوم المدعوّ الی طعام ترجع الی استحباب ترکه لا لذاته، بل لاجل کونه اجابة للمؤمن کذلک کراهة الوضوء بالماء المشمس ترجع الی استحباب ترک هذا الوضوء لا لکونه ترکاً للوضوء بل لاجل کونه ترکاً لامر مکروه و هو استعمال الماء المشمّس.

و قد تلخّص من جمیع ما ذکرنا ان الوجوب التخییری العقلی یجوز اجتماعه مع الکراهة علی النهج المزبور، و کذا یجوز اجتماع الاستحباب عیناً کان او تخییراً مع الکراهة، و اما الوجوب التخییری الشرعی فالظاهرانه کالوجوب العینی فی عدم جواز اجتماعه مع الکراهة.

بقي الكلام في اجتماع الوجوب مع الاستحباب

فنقول: اما الوجوب والاستحباب العينيان فمما لا يجوز اجتماعهما في شيئي واحد سواء كانا نفيين او غيريين او مختلفين، لانّ الوجوب يتضمّن المنع عن الترك و الاستحباب تشتمل على عدم المنع من الترك و من الواضح انّهما نقيضان لا يجمعتان و ايضاً الفعل الواحد لا يتحمل طلبين و لو المثلين فضلاً عما إذا كانا ضدين، لانّ اجتماع المثلين مستحيل ايضاً نحو استحالة الضدين، فحيثما يتحقّق فيه الوجوب العيني استحال تعلق الطلب الاستحبابي به.

نعم لما كان الاستحباب والوجوب عند العدلية مسَبَّبين عن الحسن والمصالح النفس الامرية، فاذا اجتمع في شيئي واحد سبب الوجوب و الاستحباب معاً ـ كما في الوضوء في وقت المشروط به من الفرائض فلا جرم من اجتماع مصلحتي الوجوب والاستحباب في ذلك الشيئي لانّ المصالح ربما تتراكم، فيثبت في شيئي واحد باعتبارات مختلفة مصالح متعددة لا على جهة الاختلاف في الزيادة والنقصان كمصلحة الوجوب والاستحباب او على جهة التساوي كمصلحتي الوجوب لانّ الحسن والمصلحة مما يقبل الشدة والضعف، فلا مانع من اجتماع المصلحتين في شيئي واحد و لو كانت كل واحدة منهما بدون الاخرى مقتضية للطلب الاستحبابي او الوجوبي، و اما اجتماع نفس الطلبين فمن المستحيلات الاولية سواء كانا مثلين كالوجوبين او

الضدّين كالوجوب والاستحباب، مثلاً اذا امر الشارع باطاعة الوالد و الوالدة، فكل فعل امر به الوالد تتّصف بالوجوب لاشتماله على مصلحة الاطاعة، و كذا يتّصف به ما امرت به الوالدة فاذا اتّفق انّهما امرا بفعل واحد شخصى اشتمل ذلك الفعل على المصلحتين الصالح كل منهما لايجاب ذلك الفعل على حدها.

و امّا الطلب الايجابى فيستحيل اتصافه به مرتين، بل لابد حينئذ باتصافه بالوجوب مرّة لكنّ مع تاكّده و قوّته حسب تاكّد المصلحة الداعية له، فيكون علة ايجاب هذا الوجوب المؤكد انطباق الفعل على الطاعتين و يكون علّة ايجاب طبيعة الوجوب السارية الى جميع مراتبه القوية و الضعيفة، هو القدر المشترك بين اطاعة الوالدين و اطاعة احدهما.

و بهذا البيان يندفع ما يتوهم فى مثل المقام كوجوب الوضوء المسبّب عن الاحداث المجتمعة فى الوجود دفعة من توارد العلّتين على المعلول الواحد.

والحاصل: انّ اجتماع الوجوب والاستحباب العينيين من المستحيلات الواضحة لكن اجتماع اسبابها ـ اعنى المصلحتين ـ لا مانع منه عقلاً و نقلاً، كما لا مانع من القول بتاكّد الطلب فى صورة الاجتماع، لانّ الطلب والكراهة نحو الحبّ والبغض مما يقبل الشدة والضعف و يساعده المركوز فى انفسنا من اختلاف مراتب الواجبات والمحرمات المطلوبية، حتى انّ قياس حفظ نفس الامام ـ عليه السلام ـ مثلاً بترك النظر الى الا جنبية لا يكاد يقبله طبع عاقل فضلاً عن مسلم.

اذا عرفت هذا فهنا امران لابد من التنبيه عليه:

احدهما ـ ان قضية ما ذكرنا من تاكّد الطلب حسب تاكّد المصلحة ان يكون ثواب كل واجب ازيد من ثواب كل مستحب، لانّ طلب الواجبات لاخفاء في كونه آكد من طلب المستحبات فيكون المصلحة ايضاً آكد، و به صرّح الشهيد في **القواعد** مستثنياً منه اربعة مواضع خارجة بالنص من اراد الاطلاع راجعها.[۱]

بل عن البهائي في شرح الاربعين دعوى الاجماع على ذلك، و استدل في القواعد عليه بان الواجب اكثر مصلحة و بالحديث القدسي:

«ما يقرّب اليّ عبدي بمثل اداءما افترضت عليه»[۲]

۱- ورد في نضد القواعد: «الثانية: الواجب افضل من الندب غالباً لاختصاصه بمصلحة زائدة و لقوله في الحديث القدسي: «**ما يقرّب اليّ عبدي بمثل اداء ما افترضت عليه**» و قد يتخلف ذلك في صور:

الاولى ـ الابراء من الدين ندب و انظار المعسر واجب

الثانية ـ اعادة المنفرد صلاته جماعة فان الجماعة مطلقاً تفضل صلاة الفرد بسبع و عشرين درجة و صلاة الجماعة مستحبة مع انها افضل من السابقة و هي واجبة.

الثالثة ـ الصلاة في الاماكن الشريفة فانها مستحبة و هي افضل من غيرها من مأة الف الى اثنى عشر صلاة.

الرابعة ـ الصلاة بالسواك والخشوع مستحبة ويترك لاجله سرعة المبادرة الى الجمعة و ان فات بعضها مع انها واجبة لانه اذا اشتد سعيه شغله الانتهاز عن الخشوع.

و كل ذلك في الحقيقة غير معارض لاصل الواجب و زيادته لاشتماله على مصلحة ازيد من فعل الواجب لا بذلك القيد. صص ۲۰۰-۱۹۹

۲- ورد في هامش النسخة المخطوطة: «قال الشيخ في شرح الاربعين قبل ذكر الحديث

و يشكل الاستثناء على ما ذكره لانّ حكم العقل التخصيص، فاذا فرضنا انّ كثرة المصلحة يقتضى الثواب بحسبها كما هو ظاهر عند العقل و قلنا بان مصلحة الواجب اكثر من مصلحة المستحب لما فى طلب الواجب من التاكد الكاشف عن تاكد المصلحة، امتنع بعد ذلك تخصيص هذه القاعدة بل يجب التأويل فيما ينافيها من الاخبار و كالحديث المزبور حديث مباهاة اللّه على الملائكة اذا قضى العبد النوافل معلّلا بانّه يقضى ما لا يجب عليه فانه بدل ايضاً على فضل الفرائض بالنسبة الى النوافل، اذ المباهاة انما يتحقّق اذا كان النفل دون الواجب فى الفضل و الثواب فكانه ـ تعالى ـ يقول مباهياً على الملائكة ـ: انظروا الى عبدى كيف يهتم بالنفل الذى ثوابه اقلّ من ثواب الفرض فكيف اهتمامه بالفرض الواجد لفضيلة زائدة، و يمكن تنزيل المباهات على وجه يكون دليلاً على افضلية النافلة عن الفريضة بانْ يقال:

إنّ سبب المباهات انما هو اشتغال العبد بعبادة اكمل من الفريضة اعنى النافلة، فليتّدبر فى تخريج الوجهين.

و قد يشكل فيما ذكرنا ـ مضافاً الى الموارد المخصوصة الّتى و ردفيها

السادس والثلثين خاتمة هذا الحديث كما عرفت صريح فى ان الواجب افضل من الندب و قداستثنى من ذلك شيخنا الشهيد و غيره مواضع: الاوّل ـ الابراء من الدين فانه مستحب و هو افضل من إنظار المعسر و هو واجب. والثانى ـ السلام ابتداء فانه افضل من رده و هو واجب. الثالث ـ اعادة المنفرد صلواته جماعة فان صلوة الجماعة مطلقاً تفضل على صلوة المنفرد بسبع و عشرين درجة. الرابع ـ الصلوة فى البقاع الشريفة فانها مستحبة و هى افضل من الصلوة فى غيرها. الخامس ـ الخشوع فى الصلوة مستحب و يترک لاجله سرعة المبادرة الى الجمعة و ان فات بعضها مع انها واجبة ايضاً.»

النصّ با فضلية المستحبّ عن الواجب كالسلام و ردّه و ابراء المدين والمعسر و انظاره[۱] و غير هما مما ذكره في القواعد - بان المركوز فى نفوس المتشرّعة فضل كثير من المستحبات على كثير من الواجبات في الثواب، فان احد لا يشكّ في انّ صوم رجب و شعبان مثلاً في الصيف في البلدان الحارّة افضل من نحو رد السلام و اداء الدين القليل، و ردّ الوديعة الحقيرة و دفن الميت و امثالها من الواجبات.

و كذا لا شكّ في اَنّ زيارة الحسين - عليه السلام - في الاوقات المعهودة من النواحي البعيدة المشتملة على مشاقّ كثيرة لا يبلغها في الفضل و الثواب كثير من العبادات الواجبة فضلاً عن الواجبات التوصّلية الّتى نفعها غالباً يصل الى غير العامل.

اَترى اَنّ المواظبة على نافلة الليل سفراً و حضراً صيفاً و شتاء و اطعام الفقراء والمساكين و تزويج العزاب من السادات و المؤمنين و امثال ذلك من الاعمال الساطع فضلها و بهائها بين سائر المخلوقات من الارضى و السماوى كبناء المساجد الجامعة و القناطر العظيمة من الشوارع العامة، العائدة نفعها الى عباد اللّه - تعالى - ابدالدهر، هل يوازيها في الفضل والثواب و حصول التقرب من الله - جلّ اسمه - كل فرد من الواجبات حتى مثل ردّ السلام.

و على هذا فامّا اَنْ يقال باَنّ تاكّد الطلب لا يكشف عن تاكّد المصلحة، فلا يلزم من كون طلب الواجب آكد من طلب المستحب كون مصلحته ايضاً كذلك، او يلزم بان ثواب الواجب مطلقاً - كائناً ما كان - اكثر من ثواب كل

۱- كذا في الاصل المخطوط

مستحب، و يتصرف في الادلة الواردة في الموارد المخصوصة او يطرح، فان مجرد الاستبعاد لا يقتضي رفع اليد عن حكم العقل متى لم يكن هناك دليل قاطع على خلافه من اجماع و نحوه، مع انّ الاجماع قد أُدّعي على خلافه كما عن البهائي ـ رحمة الله عليه ـ في شرح الاربعين.

و هذه المستحبّات المزبوره المشاراليها و امثالها كان بمرئى من العلماء القائلين بأَنّ ثواب الواجب اكثر لاختصاصه بمصلحة زائدة فهم اولى و احرى بأَنْ لا يقولوا بذلك.

وأمّا ما يقال مِنْ أَنَّ الواجب في حد ذاته يقتضي كون ثوابه اكثر من ثواب المستحب، لكن الآتي بالواجبات خصوصاً التوصليات إنّما ينوى بفعلها دفع المضرّة والعقاب بخلاف فاعل المستحبات، فانّه انّما ينوى بفعلها جلب المنفعة و الثواب، و قضية قوله ـ صلى اللّه عليه و آله ـ: «لِكُلِ امرءٍ مانَوى»[1]، أَنْ لا يصل الى فاعل الواجب الادفع العقاب و يصل الى فاعل المستحب منفعة الفعل و ثوابه، و هذا لاينافي كون ثواب الواجب اذا كان مقصود العبد منه جلب المنفعة ايضاً اكثر من ثواب المستحبّ.

و فساده واضح من وجهين:

احدهما ـ إنّ العقاب المترتب على ترك الواجبات انّما هو باعتبار اشتمال فعلها على مصلحة محتّمة، فدفع العقاب و وصول تلك المصلحة المحتّمة المستبعة للمنافع و الثواب الاخروى متلازمان و لا يتفارقان، فحيثما يحصل دفع المضرّة يصل الى الفاعل تلك المصلحة ايضاً.

---

۱ ـ ورد هذا الحديث في اكثر مجاميع الحديث من الفريقين و هو المشهور

نعم قد يرتفع العقاب بسقوط التكليف كما في التوصليات التي تحصل لا عن قصد.

و ثانيهما ـ ان الاشكال باق على حاله اذا فرضنا قصد الفاعل وصول الثواب اليه من ردّ السلام مثلا، نعم لا مضايقة في التزام زيادة ثواب الزيارة عن اكثر الواجبات و لكنه ليس من باب زيادة ثواب المستحب عن ثواب الواجب، لان الزيارة عن مظاهر الولاية التي وجوبها فوق وجوب جميع الواجبات حتى الصلوة، لان الولاية ليست عبارة عن مجرد عقد بالمحبة بل هي و الايمان مشروطان بعمل الجوارح ايضا و لذا ورد في الروايات ان من ترك زيارة الحسين ـ عليه السلام ـ فهو ناقص الايمان.

والحاصل: انّ الدليل العقلي انما يقتضي فضل ثواب كل واجب عن ثواب كل مستحب و لم يقم دليل صالح للمعارضة معه سوى الاستعمال الّذى ذكرناه و الامر فيه سهل بعد عدم ترتب ثمرة واضحة على ذلك.

والثاني ـ إنّ المحقق الخوانساري في «شرح الدروس» و بعض اتباعه ذهبوا في قبال المانعين عن صحة غسل من نوى الجمعة و الجنابة في غسل واحد ـ كالقاضي سعيدالدين و الفاضل والشهيدين ـ الى صحة ذلك بانين له على مختارهم في هذه المسئلة من جواز اجتماع الامر و النهي، فحكموا باجتماع الوجوب والاستحباب في غسل يوم الجمعة اذا كان عليه غسل جنابة و كان قد نوى بفعل واحد امتثال الامرين.

والتحقيق: انّ القول باجتماع الوجوب والاستحباب هنا غير جائز، ولو على القول بجواز اجتماع الامر و النهي او اجتماع الوجوب و الاستحباب

فيما هو من شعب هذه المسئلة، لانّ اجتماع الوجوب في غسل يوم الجمعة مبنى على مسئلة التداخل لا على هذه المسئلة التى يبحث فيها عن اجتماع الطبيعتين المطلوبتين في شيئى واحد.

توضيح ذلك: انّ موضوع البحث في مسئلة التداخل هو انّه اذا وجب فردان من طبيعة واحدة او وجب احدهما و استحب الفرد الاخر فهل يجرى في مقام الامتثال بهذا الفردين اتيان فرد واحد بنيّتهما معاً ام تحتاج الى التعدد في الوجود الخارجي و لا يكفى التعدد الاعتبارى الحاصل بالنيّة، و موضوع البحث في مسئلتنا هذه انّه اذا تعلّق الوجوب و الاستحباب او الوجوب و الحرمة بماهيتين مختلفتين متباينتين على جهة العموم من وجه او مطلقاً فهل يجوز ان يكون مادة الاجتماع مستحباً و واجباً او واجباً و حراماً على وجه يجتمع في تلك المادة حكمان مختلفان باعتبارين مختلفين ام لا.

و بعبارة اخرى انّ البحث في مسئلة التداخل في انّ الماهية الواحدة اذا اجتمع فيها اسباب الوجوب والاستحباب المقتضى كل واحد منها مطلوبية فرد من الماهية ـ لوخلى و طبعه ـ فهل يكفى في مقام الامتثال اتيان فرد من الماهية بنيّة المجموع او لابد من الاتيان بافراد متعدّدة حسب تعدّد الاسباب، و في مسئلتنا هذه انّه اذا اجتمع الماهيتان المختلفتان المتعلق [بـ] كل واحدة منهما طلب على حدّة في بعض المصاديق الخارجية فهل يكون ذلك المصداق الواجد لهاتين الطبيعتين متّصفاً بكلا الطلبين بالاعتبارين ام لابد من اتصافه باحدهما خاصة دون الاخر، و حينئذ فالواحد الشخصى في مسئلة التداخل على القول به يكون متّصفاً لحكمين متضادين من جهة واحدة و هى

كونه فرداً من الطبيعة الواحدة و في هذه المسئلة يكون متّصفاً بهما من جهتين:

احدهما ـ كونه مصداقاً لهذه الطبيعة والاخرى كونه مصداقاً لماهية اخرى.

و قد اعترف المانعون والمجوزون في هذه المسئلة باستحالة الاجتماع اذا كان الفرد من قبيل الاوّل، فغسل الجنابة لمن عليه الجنابة ـ على القول باستحبابه و وجوبه ـ واحد شخصي تعلّق به الحكمان المتّضادان من غير تعدد الجهة، لانّ الجهة التعليلية الّتي نتصور فيه من حيث انتسابه قارة الى الجنابة و اخرى الى الجمعة مثلاً باتفاق الكل لا يكثر موضوع الحكم بخلاف الحيثيّة التقيدية الّتي يدعيها القائلون بجواز اجتماع الامر و النهي فانّ تكثّر الموضوع بسببها و عدم التكثر من مطارح الانظار فيما نحن فيه، فبناء جواز تداخل الاغسال على جواز اجتماع الامر و النهي كما عن المحقق المزبور لعله خلط بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية، حيث تخيل ان تعدد الجهة المتصورة في التد اخل الى التقييديه ايضاً بارجاعه الى هذه المسئلة بان يقال: إنَّ الجنابة كاشفة عن عنوان بحث الغسل بسببه والجمعة كاشفة عن عنوان اخر تستحب الغسل بسببه، فاذا افترقت احديهما عن الاخرى كالجنابة في غير يوم الجمعة كان الغسل واجداً لعنوانها خاصةً فاذا اجتمعا كان الغسل جامعاً للعنوانين معاً و واجداً لهما، نحو و جدان الصلوة في الدار المغصوبة لطبيعة الصلوة المطلوبة و طبيعة الغصب المنهي عنها.

و حينئذ يكون البحث في جواز التداخل و عدمه من شعب البحث عن

اجتماع الامر و النهي او اجتماع الواجب و المستحب المختلفين بحسب الماهية المتحدين بحسب المصداق احياناً، فتكثر الجهة على وجه كونها تقييدية في مثل غسل الجنابة يوم الجمعة نحو تكثرها في موارد اجتماع الامر والنهي.

و هذا جيّد لو لا ان فيه تكلّفاً واضحاً لكنه يجب حينئذ ان لا يعتبر في صحة التداخل قصد الامتثال بالجميع كالجمعة والجنابة، بل ينبغي حصول الامتثال بالامرين اذا قصد احد هما خاصة، لانّ المفروض اَنّ الغسل مثلاً في صورة اجتماع الجمعة والجنابة مشتمل على عنوان الوجوب و عنوان الاستحباب، و متى حصل الغسل حصل العنوانان فيسقط الامر و يتعذّر الامتثال ثانياً لاستحالة تحصيل الحاصل.

والحاصل: انّه على تقدير كون الاسباب كاشفة عن عنوان راجح متحقق في الفعل فمجرّد اجتماعهما يكشف عن اجتماع تلك العناوين في الفعل، فاذا حصل في الخارج سقط مجموع الاوامر المسببّة عنها، و ان كان الفاعل غير قاصد للجميع فلا وجه حينئذ لاعتبار نيّة الجميع هذا.

ثم لا تنس ما قدّمنا في اجتماع الوجوب والاستحباب من اَنَّ اجتماعهما عبارة عن تأكّد الطلب، فلا يكون الفعل الواحد متّصفاً بحكمين متضادين، فان هذا الكلام جار في مسئلة التداخل ايضاً واللّه العالم.

هذا كله في اجتماع الوجوب و الاستحباب العينيين.

فی اجتماع الوجوب التخییری و الاستحباب العینی و الکراهة العینیة.

اما اجتماع الوجوب التخییری و الاستحباب العینی فلا اشکال فیه ان کان المراد بالاجتماع اشتمال الفرد علی مزیة زائدة توجب افضلیته عن سائر الافراد، و کان المراد بالامر الوارد فیه من الشارع مجرد الارشاد الی ذلک، نظیر النهی الوارد فیما له بدل من العبادات المکروهة کما تقدّم بیانه علی وجه حسن.

و هل یمکن التزام اجتماع نفس طلب الاستحبابی مع الوجوب التخییری خلاف ما فی اجتماع الوجوب و استحباب العینیین کما مرام لا؟

الظاهر نعم بل الظاهر انّه لا استحالة فی اجتماع الوجوب التخییری مع الکراهة المصطلحة و ان منعنا ذلک فیما تقدّم، لان استحالة الاجتماع انما هی لاجل کون الاحکام اضداداً، و نحن کلما نرجع الی الوجدان لا نجدبین الوجوب التخییری و بین الاباحة و الاستحباب و الکراهة ضدیة عقلاً و لا شرعاً و لا عرفاً.

والسرّ فی ذلک هو انّ الوجوب التخییری سواء کان عقلیاً او شرعیاً مأخوذ فی حقیقته جواز ترک الواجب الی بدل، فکما انّ جواز الترک هذا لا ینافی فضل الوجوب الذّی هو عدم جواز الترک بوجه، کذلک رجحان هذا

الترك او مرجوحيته على وجه يتعلّق به الطلب الاستحبابى، اذا النهى التنزيهى لا ينافى وجوب فعله اصلاً.

و توضيح المرام انّه اذا كان الشيئى مطلوباً عيناً، مطلق تركه يكون ممنوعاً و لا يخفى انّ المنع عن مطلق ترك الشيئى لا يجتمع مع اتصاف الفعل بالاباحة او الاستحباب او الكراهة، لاشتمالها على الرخصة فى الترك و هذا واضح، و امّا اذا كان الشيئى مطلوباً على وجه التخيير بينه و بين غيره كما فى تخييرات الشرعية او العقلية، مثل مطلوبية الفرد اذا كان المامور به هو الكلى فمطلق تركه ليس ممنوعاً جداً بل الممنوع انما هو تركه لا الى بدل.

فترك الواجب التخييرى له اعتباران:

احدهما: ان لا يكون الى بدل.

والثانى ـ ان يكون الى بدل و هو بالاعتبارالاوّل واحد لفعل الوجوب الذى هو المنع عن النقيض و بالاعتبار الثانى واحد لنقيض هذا المنع و هو الجواز.

و قضية القاعدة ان يتّصف الفعل بملاحظة كل واحد من الاعتبارين بحكم من الاحكام، لانّ الفعل بالاعتبار الثانى واقعة من الوقائع فى عرض الفعل بالاعتبار الاوّل فلا يكفى اتصافه بالوجوب بالاعتبار الاول فى حكمه بالاعتبار الثانى، بل لا بدله بهذا الاعتبار ايضاً ابن يأخذ شيئاً من الاحكام الخمسة.

و لمّااستحال اتّصافه بالحرمة لاشتمالها على وجوب الترك مطلقاً فينافى الوجوب العارض للفعل بالاعتبار الاوّل و هو الوجوب لا الى بدل، فلابدّ

من اتصافه إمّا بالاباحة او بالاستحباب او بالكراهة.

فان كان البدل الذى يقاس اليه الترك مساوياً للفعل في الرجحان كان الفعل حينئذ مباحاً و ان كان ارجح كان الفعل حينئذ مكروهاً مطلوباً بالنهى التنزيهى، لان المكروه ما كان تركه ارجح من فعله، و ان كان مرجوحاً كان الفعل حينئذ مباحاً مستحباً لان المستحب ما كان تركه مرجوحاً.

و بهذا البيان يندفع ما كان يتوهم من اَنّ الفعل اذا كان بالاعتبار الثانى يعنى بملاحظة تركه الى بدل واقعة عرض الفعل بالاعتبار الاوّل اعنى بملاحظة تركه لا الى بدل فلا مانع من اتصادفه حينئذ بالحرمة، كما يقول به المجوّزون لاجتماع الامر و النهى.

لانّ الحرمة اذا عرضت للفعل باحد الاعتبارين خرج الفعل عن قابلية حكم آخر ولو بالاعتبار الثانى فانّ حرمة الفعل بملاحظة تركه الى بدل يقتضى الوجوب العينى لذلك البدل، فيكون الفعل حينئذ بجميع اعتباراته غير واجب بل حراماً من باب المقدّمة و هذا لان المفروض اتّصاف الفعل باعتبار تركه لا الى بدل بالوجوب على حدّ اتصاف ذلك البدل، فاذا فرض اتّصاف البدل بالوجوب العينى خرج الفعل عن الوجوب مطلقاً بل ربما يتّصف بالحرمة المقدميّة فتدبّر.

و خلاصة المقام مع كشف اللثام عن وجه المرام هو ان الفعل الواحد اذا اتّصف بالوجوب العينى امتنع اتّصافه حينئذ بحكم اخر من الاحكام جداً لاشتماله على المنع من الترك مطلقاً و اشتمالها على عدم المنع منه، و اذا اتّصف بالوجوب التخييرى امتنع اتصافه بالحرمة ايضا مثل العينى، و اما

الاستحباب والكراهة و الاباحة فلا يجوز اتّصافه بها ايضاً مع قطع النظر عن وجوبه التخييرى،لان الاباحة مثلاً مع قطع النظر عن كون الفعل واجباً تخييرياً اذا عرضت له اقتضت مساواته مع تركه مطلقاً، لانّ المباح فى غير الواجبات التخييرية هو الذّى يكون فعله و تركه مطلقاً سيّان او ليس له حتّى يحصل فى تركه اعتباران و كذا الاستحباب و الكراهة، و مع قطع النظر عن وجوب الشيئى تخييراً لا يعرضان له جدّا ضرورة اقتضائهما جواز تركه مطلقاً و هو ينافى عدم جواز تركه لا الى بدل، ولكن مع ملاحظة الوجوب التخييرى لذلك الشيئى بحيث فرض موضوع هو الواجب المخيّر لانفس الصلوة الواقعة فى الحمام فى التخييرى العقلى او نفس الصوم فى التخييرى الشرعى، فلا مانع من اتصافه بالاستحباب او الكراهة او الاباحة بل الذّى يقتضيه النظرانّه لامناص من اتّصافه باحد الاحكام الثلاثة التّى جنسها جواز الترك الى بدل.

فيكون الموصوف بالوجوب حينئذ نفس العبادة و الموصوف بالاستحباب مثلاً اختيارها فى هذا الفرد كالايقاع فى المسجد فى التخيير العقلى.

و امّا فى التخيير الشرعى فيكون الموصوف بالوجوب هو نفس الصوم مثلاً و الموصوف بالاستحباب هو اختياره على العتق مثلاً، فاختلف المتعلّقان حينئذ فى الحقيقة و ان كان الامتثال باحد هما يستلزم الامتثال بالاخر، هذا مثل ما اذا نذر فعل الواجب فى ضمن فرد معين راجح فانّه موضع وفاق انعقاد هذا النذر، مع انّ فائدة النذر ايجاب المنذور و لا يتعقل وجوب الواجب ثانياً الّا باعتبار ما قلنا مِنْ اَنّ نفس الفعل شيئى و الالتزام ببعض افراده و خصوصياته

شيئى اخر.

فليتدّبر فى تنقيح المقام فان فيما ذكرنا غنية عمالم يذكروا تمام الكلام فى مثل هذا المقام الذى هو من مطارح الانظار غير[۱] ممكن، هذا فى اجتماع الوجوب التخييرى مع الاستحباب و الكراهة العينيين.

۱- كذا فى اصل المخطوط.

فى اجتماع الوجوب التخييرى مع الاستحباب التخييرى

و امّا اجتماعه مع الاستحباب التخييرى كما فى اعطاء الزكوة لمن التمسها من المستحقين قاصداً به الزكوة و اجابة المؤمن، فلا اشكال فيه ايضاً اذا كان المراد اجتماع مصلحة الوجوب و مصلحة المستحب المقتضى لتاكّد الطلب كما فى اجتماع الوجوب و الاستحباب التعيينى و قدسبق.

و امّا اذا كان المراد اجتماع نفس الطلبين نظير ما فى الوجوب التخييرى و الاستحباب العينى كما تقدّم، ففيه اشكال نظراً الى انّه غير مورد الاجتماع لان تركه مطلقاً ليس بجائز، بل الموصوف بالجواز انّما هو تركه الى بدل لاتّصاف الفعل بالوجوب التخييرى كما هو المفروض المتضمن للمنع من تركه لا الى بدل.

فلو قلنا فى مورد الاجتماع بالاستحباب فلابدّ من ان يكون المراد به رجحان الفعل مع جواز تركه المقيّد بكونه الى بدل كما فى الاستحباب العينى مع الوجوب التخييرى، و هذا يستلزم كون الامر المتعلّق بذلك المستحب الكلى الصادق على مورد الاجتماع و غيره كالاجابة مستعملاً فى معنيين:

احدهما ـ رجحان الفعل مع جواز الترك المطلق من غير تقييد له بكونه لا الى بدل كما فى غير مورد الاجتماع.

والثانى ـ رجحان الفعل مع جواز الترك المقيّد بكونه الى بدل كما فى مورد الاجتماع و هذا غير جائز.

اللّهم اِلّا ان يقال: بان اختلاف المطلق في جهات الحسن مع اشتراكها فى الاشتمال على مصلحة الطلب الاستحبابى مثلاً لا يستلزم استعمال الامر فـى المعاني المتعددة، فمحبوبية الاجابة و مطلوبيتها تارة من جهة مرجوحية تركها مطلقاً و اخرى من جهة مرجوحية تركها الخاص اعنى الى بدل، و هذا ليس استعمال الامر المتعلق بالاجابة في المعنيين ضرورة استعماله في الطلب فـى جميع الافراد الّا انّ بعض الافراد باعتبار مـرجـوحية تـركه الى بـدل يـتصف بالمطلوبية من هذه الجهة.

فليتدّبر حتي يتضّح كنه الكلام، هذا تمام الكلام فى الجواب الحَلّى على استدلال المجوزين بالنقض بالعبادات المكروهة و هو الاستدلال الاوّل.

الثانى ـ من ادلّتهم على الجواز هو ان المقتضى للجواز موجود و المانع مفقود، امّا المقتضى فهو الخطابان المـتعلّق احـدهما بـالطبيعة المـامور بـها والثانى بالطبيعة المنهى عنها كالصلوة و الغصب مثلاً المتصادقين على الصلوة فى الدار المغصوبة.

امّا فقدان المانع فلّان المانع لو كان فليس الّا اجتماع الضدّين فى مـحل واحد و هذا ليس بلازم، لانّ متعلّق الحرمة هو الفرد، بناء على ما هو المعروف من تعلّق النواهي بكل فرد فرد على سـبيل الاسـتغراق و الاسـتيعاب بـاعتبار سريان الماهية فى جميعها، و متعلّق الوجوب الطبيعة بناء على تعلق الاوامـر بالطبايع دون الافراد، فاختلف المحل حينئذ فلا يكون هناك اجتماع الضدّين فى محل واحد.

قولك: ان الفرد ايضاً واجب تخييراً ولو لم يكن عيناً.

قلنا: هذا الفرد المحرّم منعنا اتّصافه بالوجوب التخييرى لانّ الحاكم بالتخيير اما الشرع او العقل، والشرع لم يحكم بوجوب شيئى من الافراد تخييراً فضلاً عن الفرد المحرم، و امّا العقل فهو مع امكان المندوحة و امكان الامتثال بالطبيعة فى الفرد المباح لا يرخص فى الامتثال بها فى ضمن الفرد المحرم، فالوجوب بجميع اقسامه ينتفى فى ذلك الفرد حتى الوجوب المقدمي عند القائلين لانّ المقدمة المحرمة لا تتصف بالوجوب عندهم ايضاً.

فان قلت: صحة العبادة لابدّلها من امر عينى او تخييرى و هذا الفرد على تقدير عدم كونه ماموراً به يكون فاسداً فمن [اين] تثبت الصحة؟

قلنا: يكفى فى صحة الفرد انطباقه على المامور به و اشتماله على الطبيعة المطلوبة، بل الذّى يقتضى الصحة فى جميع الافراد حتى الافراد المباحة انّما هو مجرّد هذاالمعنى لان ترخيص العقل فى الاتيان بالماهية فى ضمن الفرد لا مدخلية له فى الصحة لانّ المعتبر فى الصحة مطابقة الماتى به للمامور به شرعاً، و من الواضح انّ الافراد المباحة من حيث كونها افراداً ليس مما يتعلّق بها الامر الشرعى و الّا لكانت متصفة بالوجوب العينى.

والحاصل انّ مقتضى الصحة انما هو حصول الطبيعة المامور بها فى ضمن الفرد لا كون الفرد متعلّقاً للامر، و لا ريب انّ الفرد المباح و الحرام من حيث حصول المطلوب فى ضمنها سيّان.

فان قلت: هب اَنّ الاوامر انّما متعلّق بالطبايع دون الافراد لكن لوازم الماهيات سارية الى جميع الافراد كالحلاوة فى افراد التمر فلا يلزم من جعل المطلوب نفس الطبيعة عراء الافراد عن الوجوب بل لابد من سراية الوجوب

من الماهية الى الافراد حينئذ فيجتمع فى الفرد حينئذ الوجوب و الحرمة.

قلنا: فرق بين الصفات و اللوازم الذاتية و بين اللوازم الجعلية، فانّ الاوّل يسرى الى الافراد حسب سريان الطبيعة، بخلاف الثانى فانه يتبع مقدار الجعل فلا يسرى الى الافراد اذا كان الملحوظ فى جعله حال الطبيعة المطلقة يعنى احد وجوداتها و لو لم يكن متعلّق بطلب نفس ذلك الوجود الفرد، و لذا لايسرى الى افراد الماهية المامور بها الوجوب العينى مع اتّصافها به فتأمّل.

فان قلت:هب انّ الوجوب لا يسرى الى الفرد باعتبار كونه صفة جعلية انتزاعية عن الطلب المتعلّق لصرف الطبيعة، لكن المصلحة و المحبوبية الّتى اقتضيا الوجوب ذاتيتان للطبيعة فلابدّ من سرايتها الى الافراد، فيلزم اجتماع الحب و الكراهة فى الفرد المحرّم من حيث اشتماله على الطبيعة الحسنة و الماهية القبيحة و هذا اجتماع الضدين فى محل واحد.

قلنا: لا نسلم انّ المحبوبيّة و المبغوضيّة لا يجتمعان فى الواحد الشخصى لجهتين مختلفين، فانّ تعدّد الجهة مجدٍ فى تكثر المتعلّق فى مثل الحبّ و البغض و المصلحة و المفسدة و نحوها من الاوصاف المختلفة باختلاف الجهات و الحيثيات، لانا نجد من انفسنا ان كثيراً من الاشياء محبوب عندنا لبعض ما يترتّب عليه من الآثار و مبغوض عندنا لبعضها الاخر، كما فى كثير من الادوية و الاغذية النافعة للطبايع من جهة و الضارّة لها من جهة اخرى، و السر فى ذلك هو ان متعلّق الحب و البغض او المصلحة و المفسدة مع تعدد الجهة انما هى الجهة المفروض تعددها حسب تعدد الحبّ و البغض، و هذا بخلاف الوجوب و الكراهة و نحو هما من الاحكام فانّهما اذا اجتمعا فى فعل

واحد لزم اتّصاف ذلك الفعل بالمطلوبية والمنع و استحالته واضحة و الوجدان اقوى بيّنة عليه و هذا الدليل عنده اقوى معظم ادلة المجوزين.

و ما ذكرنا في تقريره يغاير تقريراتهم له في بعض الجهات عدلنا عنها اليه لتشييده فانه يتم على القول بان متعلق الاوامر هو الافراد ايضاً لان الفرد المعين المخصوص بخصوصيته ايضاً ليس متعلق الوجوب بل الوجوب انما يتعلق بالفرد الكلي الصادق على المحرّم و غيره على حد سواء بخلافه ـ على تقرير بعضهم كالمحقق القمي ـ فانّه جعل مبناء الاستدلال على تعلق الامر و النهى بصرف الطبيعة لا بشرط.

و جوابه ان غاية ما يلزم من ارجاع الامر الى الطبيعة و ارجاع النهي الى الفرد، انّ مادة الاجتماع كالصلوة في المكان المغصوب يكون فرداً لاحد الضدين و هو الواجب و عين الضد الاخر و هوالحرام و هذا ايضاً مستحيل نحو استحالة اجتماع نفس الضدين.

توضيح ذلك انّ اجتماع الضدين يتصّور على وجوه ثلثة:

احدها ـ أنْ يجتمع نفسهما فى محل واحد كاجتماع السواد و البياض فى واحد شخصى.

والثانى ـ أن يجتمع مصداقهما فى الوجود الخارجى بحيث يُعدّان موجوداً واحداً كاجتماع الاسود و الابيض فى بعض الموجودات الخارجية.

والثالث ـ ان يجتمع نفس احدهما و مصداق الاخر مثل ان يكون جسم واحد مصداقاً للابيض و محلاً للسواد.

و جميع هذه الصور مستحيلة لانّ مرجعها جميعاً الى اجتماع السواد و

البياض فى موضوع واحد.

و حينئذ نقول: انّ الامر ان كان متعلقاً بالطبيعة و النهى ايضاً متعلقاً بها ـ كما يقول المحقق القمى ـ لزم اجتماع نفس الوجوب والحرمة فى شيئى واحد شخصى نحو اجتماع نفس السواد و البياض فى جسم واحد.

و ان كان كل منهما متعلقاً بالفرد ـ كما يقول به القائلون بان متعلّق الاوامر و النواهى هوالافراد ـ لزم اجتماع الواجب والحرام فى مصداق واحد على نحو الاتّحاد بحسب الوجود الخارجى نحو اجتماع الابيض و الاسود فى بعض الاجسام على نحو الصدق و الاتحاد.

وانْ كان متعلّق الامر هى الطبيعة و متعلق النهى هو الفرد ـ كما هو مبنى الاستدلال على تقريرنا ـ لزم اجتماع نفس احد الضدين اعنى الحرمة مع مصداق الضد الاخر و هو الواجب، و يكون ذلك الفرد حينئذ موضوعاً للحرام بالحمل الاولى مثل قولنا: الانسان حيوان ناطق، فيقال انّه حرام يعنى انه مما تعلق به النهى بخصوصه و موضوع الواجب بالحمل المتعارف مثل قولك: زيدانسان.

فيقال: انه واجب يعنى فرد من الواجب و هذا النحو من المغايرة لا يجدى فى الحمل فى اجتماع الضدين.

والحاصل انه لامناص على القول باجتماع الامر و النهى من كون الفرد المحرم مصداقاً للضدّين اعنى الواجب و الحرام و هو مستلزم لاجتماع نفسهما كما لا يخفى، و اجتماع الضدين من المستحيلات الاولية، على ان هذا الكلام فى الاستدلال لوتّم لكان لا مانع من اجتماع الوجوب العينى مع تعدّد

الجهة و اختلاف الماهية بحسب المفهوم كالصلوة في الدار المغصوبة حال ضيق الوقت، مع ان احداً لا يلتزم بذلك، و دعوى انّ عدم الاجتماع هنا مستند الى قبح التكليف بالفعل و الترك عيناً لا الى اجتماع الضدين مدفوعة بانّ منشأ القبح ليس الا كونه تكليفاً بالمحال، و لا سبب للاستحالة الا كون المكلف به جامعاً بين الضدين، فلو لا كان الامر و النهي بشيئي من جهتين مستلزما لاجتماع الضدّين في ذلك الشيئي لما قبح التكليف بالفعل و الترك معاً اذ لا يتصور وجه للاستحالة الّا ذلك.

الثالث ـ من ادلة الجواز هو التمسّك و التشبث بدليل العرف بادعاء انّ العبد اذا اتي بالمامور به في ضمن الفرد المحرم عدّ مطيعاً من جهة و عاصياً من اخرى، فلو لا كان اجتماع الامر و النهي بمعنى كون الشيئي الواحد واجباً و حراماً باعتبار ماهيتين مختلفتين جائزاً، لكان امّا عاصياً ان قيل بانتفاء الامر او مطيعاً ان قيل بانتفاء النهي، او لا عاصياً و لا مطيعاً، لان الاطاعة لا يحصل الا بفعل المامور به، و العصيان لا يتحقق الّا بارتكاب المنهي عنه.

و قد مثل الحاجبي و العضدي له اذا امر المولى عبده بخياطة ثوب فخاطه في المكان المنهي عنه قائلاً بانّ هذا العبد مطيع من جهة الامتثال لامر الخياطة و عاص من جهة مخالفة النهي، و لعل التمثيل هذا منزل على ما اذا كان المنهي عنه هو التصرف في هواء المكان والّا لكان من امثلة اجتماع الامر و النهي في شيئي واحد مورداً لا مصداقاً كقرائة القرآن في المكان المغصوب الذي هوائه مباح و كان خارجاً عن محل البحث الّذي هو اجتماع المصداقي كما لا يخفى.

و كيف كان فالجواب عن هذا الدليل هو المنع من صدق الاطاعة هنا اذ قد برهنا على امتناع تعلق الامر بالمنهي عنه و حيث لا امر لاطاعة جداً، لان الاطاعة عبارة عن امتثال الامر.

نعم يسقط الامر فى التوصليات باتيان المطلوب فى ضمن الفرد المحرم لاجل حصول مقصود الآمر ولانتفاء الموضوع على اختلاف الموارد، و مثال الخياطة من قبيل الاوّل و اين هذا من صدق الاتيان بالواجب و حصول الاطاعة.

و قد يوجه الاستدلال بان صدق الاطاعة دائماً لا يتوقف على تعلق الامر الفعلي بالمأتي به، بل ربما يتحقق من دون اتصافه بالوجوب الفعلي و ذلك فيما اذا كان الماتي به مساوياً مع سائر افراد المامور به في المصلحة و الاشتمال على غرض المولى، و كان عدم الامر مستنداً الى قصور الطلب عن التعلق به باعتبار مانع عن ذلك كتعلق طلب اخر بتركه.

و هذا نظير ما قلنا و بينا و استدللنا عليه فى البحث عن مقدمة الواجب، من ان قصد الفعل غير معتبر فى تحقق الواجب و ان كان الطلب قاصراً عن التعلق بغير المقصود نظراً الى عدم الفرق بينه و بين المقصود من حيث الاشتمال على غرض المولى.

و حينئذ نقول إنّ تعلّق الطلب بالفرد انّما يمتنع لاجل اتّصافه بالحرمة، لانّ المفروض مساواته مع المباح فى مصلحة الامر و الاندراج تحت المامور به و الاشتمال على غرض المولى، فلو اتى به المكلف قاصداً الى تحصيل غرض المولى عُدّ مطيعاً و كان ممدوحاً من هذه الجهة، و لو كان عاصياً و مذموماً

من جهة اخرى و من هذا البيان يندفع الفرق بين التعبدى و التوصّلى، لانّ الفرق بينهما ليس الّا من جهة اعتبار قصد التقرّب فى الاوّل دون الثانى. و ماذكر من قصد تحصيل الغرض يكفي في تحقق القربة من جهة هذا القصد كما لا يخفى.

و هذه قصارى ما توجّه به الاستدلال المزبور الّا انّه بعيد عن الوجاهة فى الغاية، لانّ القصد الى تحصيل الغرض انّما يتصّور فى التوصليّات التّى يعلم مقصود الآمر من الامر بها، و اما التعبدّيات الّتى لا علم بالمقصود بها سوى التعبّد و الانقياد المتوقفين على قصد الامتثال بالماموربه، فلا يتصور فيها القصد الى تحصيل الغرض جداً، و لو علم فهذا القصد لا يقتضى الا اتّصاف العبد بالمدح من جهة كونه فى صدد تحصيل الاطاعة.

و امّا اقتضائه صدق الاطاعة الّتى يتوّقف على اتيان الماموربه لداعى الامر فمستحيل مع فرض انتفاء الامر جداً، و من هنا يظهر وجه سقوط الامر في التوصليات المطلوب فيها حصول نفس المطلوب دون التعبديات من حيث انّ المقصود فى التوصليات اعّم من المطلوب، و قضية ذلك حصول المقصود فى ضمن الفرد المحرم و ان لم يكن مطلوباً باستحالة تعلّق الطلب بالحرام، بخلاف التعبديات فان المقصود فيها. اخص من المطلوب لاشتراط قصد التقرب فى سقوط الامر مع امتناع اعتباره فى نفس المطلوب كما مر غير مرّة.

فالمقصود منها لا يحصل الا باتيان الفرد المتّصف بالوجوب الفعلى مع قصد القربة فافترق التوصلى عن التعبدى فى موضعين و شاركه فى موضعين.

فانّ سقوط التكليف تارة يكون بالاطاعة و اخرى بالمعصية، و ثالثة باتيان الفرد المتصف بالوجوب لا بقصد القربة، و رابعة بحصول الغرض و هما يتشاركان في الاولين و يفارق التوصلى التعبدى فى الاخيرين، فيسقط التكليف به فيها دون التعبدى كما ظهر ايضاً.

انّ ما فى المقام من اختصاص الامر بغير الفرد المحرم تخصيص عقلى، مستند الى صرف وجود المانع و هو النهى مع وجود المقتضى الذى هو الحسن و المصلحة لا انّه تخصيص شرعى تعبدى يوجب خروج ذات المحرم عن اطلاق الامر، حتّى يتفرع على ذلك فساده فى صورة عدم النهى الفعلى كحالة الجهل و الغفلة ايضاً، فيستظهر المجوز على المانع و يقول: انّ مادّة الاجتماع كالصلوة في الدار المغصوبة لم يتعلق بها الامر، على هذا حكم معاشر المانعين، و قضية ذلك فساد الصلوة الّتى هى مصداق للغصب و تصرّف فى مال الغير و لو ارتفع عنه النهى الفعلى كما فى حال الجهل و النسيان و نحو هما من الاحوال المانعة عن محبيئى الخطاب الفعلى مثل عدم البلوغ و الاضطرار، مع انّكم لا تقولون بذلك بل تلتزمون بصحة صلوة الصبى فى المكان المغصوب و صلوة الجاهل بالغصب اوناسيه او الواقع فيه اضطراراً.

لانّا نقول: إنّ اختصاص الطلب ببعض افراد المامور به دون بعض تارة يكون باعتبار فقدان المقتضى كما فى التخصيصات اللفظية القاضية بخروج الفرد الخاص عن مراد المتكلّم بالعامّ مثل قولك: اكرم العلماء إلّا زيداً، فانّ عدم وجوب اكرام زيد انّما هو لاجل فقدان مصلحة الامر و عدم اندراجه من

رأس تحت مراد المتكلّم من لفظ العام، و اخرى يكون باعتبار وجود المانع مع العلم بوجود المقتضي، و ذلك حيثما علمنا اَنَّ عدم تعلق الامر به مستند الى قصور الطلب باعتبار مانع عقلي عن ذلك و فهمنا اشتمال الفرد على تمام مصلحة الامر و انّه لو لا ذلك المانع لكان هذا الفرد و سائر الافراد متساوية في الاندراج تحت الطلب و الامر كما في باب التزاحم. فانّ ارتفاع الوجوب عن الواجب الذي زاحمه ما هو اعم منه في الوجوب او ارتفاع الوجوب العيني عن احد الواجبين المتزاحمين المتساويين في الاهتمام ليس الاّ لممانعة وجوب الاخر مثل وجوبه عنه، بحيث لو فرض انتفاء هذا المانع بان خرج احدهما عن الوجوب كان الاخر متّصفاً بالوجوب نحو غيره من الافراد.

و حينئذ نقول: اِنَّ قولنا: «انّ **الفرد المحرّم لا يسرى اليه الامر الّا الامر بالطبيعة**» ليس معناه انّه خروج عن تحتها بنحو التقييد و التخصيص اللفظي القاضي بخروج ذاته و هو نفس تصرف الباطل عن تحت الطبيعة المامور بها. حتى يلزمه الفساد على اى نحو وقع و في جميع الاحوال، بل معناه انّه مع وجدان مصلحة الامر و اندراجه تحت الطبيعة المامور بها، لا يتصف بالوجوب لمانعية من النهي و الحرمة الفعلين كعدم اتّصاف احد المتزاحمين بالوجوب العيني لما هناك من ممانعة وجوب الاخر عنه، فكما انَّ الوجوب العيني في احد المتزاحمين يدور مدار عدم الوجوب العيني في الاخر، بحيث لو فرض ارتفاع الوجوب عن احدهما مثل ان ينقضي وقته او يتعذر فعله او نحو ذلك، كان الاخر واجباً عينياً لوجود المقتضي و ارتفاع المانع، فكذلك الوجوب في الفرد المحرم يدور مدار عدم النهي بحيث لو ارتفع النهي بجهل

او صغر او اضطرار اتّصف ذلك الفرد بالوجوب نحو اتّصاف بقية الافراد.

فان قلت: كما ان الوجوب والحرمة متضادّان لا يجتمعان في محل واحد، كذلك المصلحة و المفسدة اللّتين هما علّتا الوجوب والحرمة عند العدلية ايضاً متضادّان، فما معني قولك: انّ عدم تعلق الوجوب بالفرد الحرام مستند الى وجود المانع كما فى باب التزاحمين لا الى فقد المقتضى اعنى المصلحة كما في التخصيصات اللفظية.

قلنا قد عرفت غير مرّة انّ المصلحة و المفسدة لا مضادّة بينهما بوجه مع تعدد الجهة، لان موضوع كل من المصلحة و المفسدة حينئذ الجهة.

و يشهد بذلك قضاء الوجدان بانّ الشيئى اذا كان نافعاً من جهة وضارّاً من جهة اخرى اتّصف بالمحبوبيّة و المبغوضية من جهتين.

نعم بين علتى الوجوب والحرمة الثابتين اعنى المصلحة و المفسدة المطلقين ضدية نحو ما بين الوجوب و الحرمة و امّا اجتماع مقتضى احدهما مع علة الاخر كما في المقام فلا استحالة فيه جداً لعدم الضدّية.

فان قلت: سلّمنا عدم المضارّة بين مقتضى الوجوب و الحرمة - اعنى المصلحة و المفسدة - اذا لم يبلغا حدّ العلّة التامة لكن ينبغى عند اجتماعهما فى شيئى واحد يتعدد ملاحظة عليّة احدهما على الاخر، فان كان الغالب هى المصلحة كان متصفاً بالطلب، و ان كان الغالب هي المفسدة كان محلاً للمنع، و انّ تساويا اتّصف بالاباحة.

و حينئذ نقول: اذا ارتفع النهى الفعلى عن الفرد المحرّم كالصلوة في المكان المغصوب مع جهل او اضطرار او نحو هما، فلا ريب فى بقاء المفسدة

الّتي كانت مقتضية للنهي؛ لانّ العلم و الجهل و الاضطرار و امثالها من الوجوه و الاعتبارات لا يختلف باختلافها المصالح و المفاسد النفس الامرية على التحقيق، فحينئذ ينبغي الموازنة بين منقصة النهي و مصلحة الامر.

ثمّ الحكم بمقتضى ما هو الاغلب و الآكد لا بالوجوب، ليس الّا لما هو قضية قولكم بصحة صلوة الجاهل و المضطرّ باعتبار تعلّق الوجوب بها حينئذ. لارتفاع المانع الّذى هو النهى الفعلى.

و بالجملة ينبغي الحكم بفساد العبادة ايضاً ولو ارتفع النهى لما فيه من المنقصة المانعة من تعلّق الوجوب من غير فرق بينه و بين ما اذا كان النهى الفعلى موجوداً لانتفاء الامر فى الصورتين.

قلت: بعد تسليم انّ المنقصة لا يرتفع بما يرتفع به النهى الفعلى كالجهل و الاضطرار مع ان للمنع فيه مجال واسع و معركة للآراء ـ نقول انّ الّذى نقول من موازنة المنقصة و المصلحة ثم الاخذ بالغالب انّما يجدى فيما اذا كان ما فيه المنقصة من الفرد اختيارياً للمكلّف، بحيث امكن زجره و تبعدّه عن ذلك الفرد، امّا بالنهى او تقييد الامتثال بالامر لغيره من الافراد، و امّا اذا كانَ مما يقع فيه المكلف قهراً و يصل اليه المنقصة البتّة، سواء كان قد قصد الامتثال بالواجب له او لم يقصد كما فى صورة الجهل و الاضطرار.

فلا يثمر ملاحظة الغلبة بل يجوز الامر به ولو كانت المنقصة اكثر مما فيه من المصلحة، اذ المفروض انّه لا بدله من الاقتحام فى تلك المنقصة و انّها لازمة له، سواء كان تعلّق الامر به ام لا و سواء قصد الامتثال بالمامور به فى ضمنه ام لا، و سواء امتثل به فى بقية الافراد ام لا.

والحاصل ان وجود المصلحة يقتضى تعلق الوجوب و لا يمنع عنه سوى النهى الفعلى و المفروض عدمه و سوى المنقصة التى يمكن المكلف من الاحتراز عنها اذ لو لم يمكن من ذلك فمجرد وجودها غير صالح للمانعية، والسّر فى ذلك هو ان المانع عن تعلق الوجوب بواحدها من الافراد، انما هو لزوم كون فعل الحكيم على وفق الحكمة اذ لا حكمة فى الامر بما فيه منقصة معارضة للمصلحة مع امكان الامتثال بما ليس فيه تلك المنقصة المعارضة و هذا المانع غير موجود فيما لامناص للمكلّف من الوقوع فى تلك المنقصة، فيكون الفرد الواحد للمنقصة و العارى عنها متساويين فى مصلحة الامر.

اذا عرفتَ ذلك كلّه فههنا فيه تنبيه للتحقيق و هو انّ ما ذكرنا من تعلق الوجوب بالحرام عند ارتفاع النهى الفعلى عنه لجهل او اضطرار و شبههما، انّما هو اذا كان ذلك الارتفاع غير مسبب عن اختيار المكلف، و اما اذا كان كذلك مثل اَنْ اوجد المكلف باختياره سبب الحرام، و لمّا يقع فيه بعد ـ كما اذا نهاه عن الارتماس فى ماء بئر فى نفسه من فوقه عصياناً للنهى ـ فهل يجوز تعلّق الوجوب حينئذ بذلك الحرام فيحصل البرائة من التكليف الممكن امتثاله فى ضمنه كالغسل فى المثال المزبور ام لا؟

و بعبارة اخرى هل العبرة فى الارتفاع بحال الفعل او بحال المقدمات ـ و ان شئت قلت هل يعتبر فى الاضطرار الرافع للنهى و المقتضى لتعلق الوجوب و صحة الامتثال ـ ملاحظة حال المكلف حين مباشرة المنهى عنه او حين صدور النهى؟

فان كان الاوّل لزم الحكم بصحة العبادة لانّ الفعل بعد تحقّق مقدماته

یکون واجباً فلا یکون مورداً للنهی جدّاً، و ان کان الثانی لزم الحکم بالفساد لکونه حین صدور النهی کان اختیاریاً متعلّقاً للخطاب بقوله: «لا ترتمس» فی المثال المزبور فیکون غیر ماموربه.

ثمّ المراد بکونه اضطراریاً کونه کذلک بالنسبة الی النهی، و امّا بالنسبة الی الامر فلیفرض کونه اختیاریاً مثل ان یکون الغسل فی المثال المزبور موقوفاً علی نحو حال من الارتماس باق تحت قدرته وجوداً و عدماً، فانّ الاضطرار بالقدر المشترک بین فردین لاینافی بقاء الاختیار بالنسبة الی تعیین احدهما، و لیس فی کلام الاصحاب عنوان مستقل لهذا المرام غیر انّ فی کثیر من فتاویهم فی الفقه ما یشعر بالاوّل، حیث انّهم یحکمون بفساد عبادة الجاهل بحکم الغصب و کذا بفساد صلوة کل من جهل بحکم شیئی من المحرّمات الّتی یدور فساد الصلوة مدار حرمتها الفعلیة کالقران و التکفیر و لبس الحریر و نحوها، مما استُفید ما نعیتها من صِرف النهی علی القول بانّها کذلک، و هذا لا ینطبق إلّا علی الوجه الاول من کون الاضطرار الناشیء عن الاختیار غیر معتبر فی زوال حکم النهی الّذی هو الفساد.

فیظهر منهم حینئذ انّ ارتفاع النهی الفعلی انّما یجدی فی صحة العبادة اذا کان مسبباً عن الاضطرار و الجهل الغیر الصادرین عن سوء الاختیار کما انّه یظهر عکس ذلک من حکمهم بصحة صلوة من توسط داراً مغصوبة ز من الخروج اذا لم یفضِ الی زیادة تصرّف من حیث الرکوع و السجود و نحوهما کحالة الضیق، فانّ الخروج لاخفاء فی کونه من افراد الغصب المحرّم و لا فی کونه منهیاً عنه بالنهی عن مطلق الغصب قبل الدخل فلا یبقی وجه لصحة

الصلوة حينئذ إلّا ملاحظة ارتفاع النهی الفعلی بسبب الاضطرار الناشیء عن اختيار المكلف.

والتحقيق هو انّ مناط تعلق الوجوب و صحة العبادة ليس مجرد زوال النهی بل لابدّ فيها اَنْ يكون العبادة مصداقاً للمعصية، لانّ العصيان يمنع عن تحقق الاطاعة ببداهة العقل.

و من الواضح انّ الاضطرار الناشیء عن سوء الاختيار انما يرفع على ما هو الحقّ عندنا نفس الخطاب و امّا العصيان فليس مما يرتفع بمثل الاضطرار الناشیء عن الاختيار و الّا فلا يتحقق العصيان قطّ. لانّ صدور كل فعل من الافعال الاختيارية مسبوق بعلّته التامّة الّتی لا يتعقّل انفكاكه عنها بعد تحقّقها. فيكون الفعل حين صدوره من المكلف واجباً بالعرض ناشئاً عن اختياره علة الوجود، فالارتماس فی المثال المزبور و إنْ لم يكن قابلاً لتعليق النهی به بناء على كون الامتناع بالاختيار منافياً للاختيار تكليفاً، الّا انه عين المعصية الّتی كانت منهياً عنها لانّ زمان المعصية لابدّ ان يتاخّر عن زمان النهی فی جميع المحرمات المنهی عنها.

و انْ شئتَ قلت: إنَّ الارتماس المزبور فی المثال المذكور واجد النهی الفعلی لانّه هو الّذی كان منهياً عنه و لا معنی لا تّصاف الشيئی بالنهی الفعلی الّا تعلق النهی به وجود علته التامة و الا فبعد فرض وجودها يخرج عن كونها اختيارياً كما لا يخفی، و امّا حكمهم بصحة الصلوة حال الخروج عن الدار المغصوبة فلا يكون نقضاً عيناً، لانّ حكمهم بها انّما هو لاجل منع تعلّق النهی بالخروج من اوّل الامر قبل الدخول فی الدار، لانّ الخروج باعتبار كونه

تخلصاً عن الغصب مامور به عقلاً و نقلاً.

بل الّذى تدلّ على وجوبه هو عموم قوله «لا تَغصبْ» ضرورة دلالته بالفحوى او من باب الوجوب المقدّمى على وجوب ما هو مقدّمة للخلاص عن الغصب و الخروج باعتبار كونه مقدّمة للتحرّز عن الغصب المتأخر عن مقدار زمان كونه متّصفاً بالوجوب نحو الوجوب العارض لاسباب الواجبات او ترك المحرمات فلا يكون فى شيئى من الازمنة متعلقاً للنهى، امّا بعد الدخول فى الدار فواضح مما ذكرنا، و امّا قبل الدخول فهو و انّ كان من حيث ذاته غصباً مقدور الترك بترك الدخول الّا ان المأخوذ فى موضوعه تاخّره عن زمان الدخول، فهو اذاً باعتبار موضوعه متعلّق الوجوب دون النهى، اذ لا يخفى كونه بملاحظة ذاته و موضوعه هذا مصداقاً للتخلص عن الغصب او سبباً له.

و هذه الملاحظة لازمة لوجوده الخارجى باعتبار كونه تخلصاً عن الغصب و دافعاً للاقبح يستحيل ان يتّصف إلّا بالمطلوبية و الوجوب و سيأتى لهذا زيادة توضيح عند البحث عن اجتماع الامر و النهى باعتبار الجهتين اللتيّن لا ينفكّ احديهما عن الاخرى.

و بالجملة اذا وجب الفعل المحرّم باختيار المكلف فهو كما اذا لم يجب و كان باقياً بصفة الاختيار فى عدم جواز تعلق الامر به و عدم حصول الامتثال بالواجب فى ضمنه لا يقال حصول الاضطرار بالنسبة الى الارتماس المشترك بين الغسل و غيره لا يمنع عن تعلق المطلب و التكليف بالاوّل بعد تحقّق الاضطرار بالقدر المشترك، لانّ المانع امّا كونه فعلاً اضطرارياً غير قابل لتعلق

التكليف فليس لانّ المفروض بقاء الاختيار بالنسبة الى احد الفردين. كما هو الشأن فى كل مقام يضطرّ فيه المكلف الى امر مشترك بين الفردين؛ و اما تعلّق النهي الفعل به و هذا ايضاً غير موجود لانّ النهي الفعلى قد ارتفع بعد تحقق الاضطرار عن القدر المشترك فكيف عن الخصوصية.

و اما كونه معصية و هو ايضاً ممنوع لانّ الفرد من حيث الخصوصية لم يكن متعلق النهي قطّ، فلا يكون معصية من حيث كونه فرداً.

و ان كان معصية من حيث الوجود القدر المشترك و هو الارتماس المطلق فى ضمنه كيف و اتيان مجموع الافراد فى آن واحد خارج عن غير القدر و النهي.(١)

و ان كان متعلقاً بجميع الافراد من حيث كونها افراداً الزم تعلق النهي بامر محال.

و ان كان متعلّقاً ببعض دون بعض فهو ترجيح بلامرجح.

و ان كان متعلقاً بالفرد الكلى فهذا مرجعه الى ما قلنا من خلو الفرد المخصوص المعين بوصف خصوصية عن النهي، فما المانع حينئذ من تعلق الامر به من حيث الخصوصية مثل تعلق الامر بفرد خاص من الارتماس المضطر اليه باعتبار خصوصية الغلبة.

لانّا نقول: سلّمنا اَنَّ الفرد من حيث الخصوصية الفردية لم يتعلّق به النهي السابق حتي يكون معصيةً، لكن من حيث كونه فرداً من المحرّم و هو الارتماس مثلاً لاخفاء فى كونه معصيةً، كما اعترف بذلك، و من الواضح انَّ

١- كذا فى المخطوط.

الشيئى الّذى هو فرد من المعصية لا يجوز ان يكون طاعة من حيث الخصوصية على اَنّ مع توجه النهى الى الخصوصية ممنوع.

و ما ذكر من لزوم كونه تكليفاً بالمحال لامتناع جميع الافراد فكيف يكون منهياً عنه، يدفعه انَّ المحال انّما هو النهى عن جميع الافراد عيناً، و اما اذا كان على سبيل التخيير الناشيء من امتناع الاجتماع فلا استحالة فيه فان المكلف فى كل آن منهى عن جميع المحرّمات مع اجتماعها فى الوجود غير ممكن، فمعنى النهى العينى عن جميع افراد المحرم على سبيل الاستيعاب هو وجوب ترك كل واحد منها اذا اقتدر عليه.

و هذا لا ينافى كون الفرد من حيث كونه فرداً منهياً عنه هذا.

تذنيب

[اجتماع الامر و النهی فی المغصوبة]

قد اتّفق المانعون و المجوّزون على عدم جواز اجتماع الامر و النهی فيما لا يمكن انفكاک احدی جهتی الامر و النهی عن الاخری اذا لم يكن سبب اجتماعهما معصية المكلف. لاستحالة التكليف بالممتنع ببديهة العقل.

و اما اذا كان سبب اجتماع الجهتين عصيان المكلّف و سوء اختياره مثل من تَوسَّطَ ارضاً مغصوبةً، ففی جواز اجتماع الامر و النهی فی الخروج حينئذ قولان:

احدهما ـ الجواز و هو المحكی عن ابی هاشم و اختاره المحقق القمی ناسباً له الی اكثر افاضل المتاخرين و ظاهر الفقهاء.

والثانی ـ العدم و هو مختار كل من يمتنع عن اجتماع الامر و النهی فی غير المقام، و هم بين من يقول بانه منهی عنه و ليس بمامور به و من يقول بالعكس مع جريان حكم المعصية عليه، و هو المحكی عن الفخر الرازی و اختاره بعض من اجلّتنا ما دلالةً الی التفكيک بين الامر و النهی بحسب الزمان كما سنشير اليه، و بين من يقول بذلک بدون اجراء حكم المعصية.

و قد نسب ذلک الی قوم من دون التصريح بهم و لعلّه الظاهر من قول جماعة كالعضدی و الحاجبی بكونه ماموراً به و ليس منهياً عنه بل هو الظاهر

من كلام الفقهاء القائلين بصحة الصلوة حين الخروج. فالاقوال حينئذ اربعة. اقويها فى النظر هو الاخير.

لنا على كونه ماموراً به، انّ التخلّص عن الغصب واجب عقلاً و شرعاً و لا سبيل اليه الّا بالخروج، فيكون ماموراً به عيناً و على عدم كونه منهياً عنه و معصية ما ستعرف فى تزييف الاقوال الاخر.

حجة القول الاوّل ـ و هو اجتماع الامر و النهى معا انهما ـ لهو الامر بالتخلص و النهى عن الغصب ـ دليلان يجب اعمالهما و لا موجب لتقييد احدهما بالاخر، اذا الموجب امّا فهم العرف كما فى العام و الخاص المطلقين مثل قوله: صَلِّ و لا تُصَلِّ فى الدار المغصوبة لانهما ليسا من قبيل ذلك، اوالعقل فكذلك، لانّه لا استحالة فى كون الخروج واجباً عيناً و حراماً باعتبارين مختلفين، لانّ منشأ الاستحالة امّا لزوم اجتماع الضدين و قد ظهر جوابه عند من يجوز اجتماع الامر و النهى فى شيئى واحد مع تعدّد الجهة.

و امّا لزوم التكليف بما لا يطاق و فيه انّه لا دليل على استحالته اذا كان سبباً عن سوء اختيار المكلّف بل الّذى يظهر من حكم الفقها، بكون المرىء مكلّفاً مع عدم صحة العبادة منه و المستطيع مكلّفاً بالحج اذا اخره اختياراً خلاف ذلك.

و فيه ان المانعين من اجتماع الوجوب والحرمة فى الخروج كلاهما موجودان:

امّا الاوّل: و هو لزوم اجتماع الضدّين فلما حققناه فى ابطال حجج المجوّزين من انّه لامناص عن تصادق الضدّين فى الواحد الشخصى على

القول به، و انه لا يُجدى تعدّد الجهة فى استحالة ذلك و في خروجه عن اجتماع الضدّين.

و امّا الثانى: و هو لزوم التكليف بما لا يطاق فهو ايضاً موجود فى المقام اذ لا يخفي على احد انّ التكليف بالفعل و الترك معاً فى آن واحد تكليف بمستحيل يوجب نسبة المكلف الى سخافة الرأى و ركاكة العقل من غير فرق بين ان يكون العبد مسبوقاً بالمعصية ام لا، فانّ احداً من العرف و العقلاء لا يتوقّف في توبيخ الآمر حتّى يستفصل عن حال العبد من انّه بسبب سوء اختياره استحق لهذا التكليف الّذى يستحيل امتثاله، اوان الآمر كلف به من غير صدور معصية عنه.

و امّا ما يقال: **من ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار** فليس معناه انه يجوز التكليف بالممتنع الذى كان امتناعه ناشئاً عن سوء اختيار المكلف، كيف و استحالة ذلك مما لا يخفى على كل من يمنع عن التكليف بالممتنعات الذاتية، بل معناه ـ على ما سبقت منا الاشارة اليه فى بحث وجوب المقدمة ـ انّ افعال العباد باعتبار عروض الامتناع لها اختياراً، كما اذا اختار العبد علّة وجود الفعل او عدمه لا تتصف بالاضطرار الموجب لسقوط التكاليف راساً بل هى اختيارية قابلة لتعلّق التكاليف لا انّها بعد عروض الامتناع لهما فعلاً و لو بسوء اختيار المكلف يجوز التكليف الفعلى بها.

نعم يترتّب على هذا الامتناع الاختيارى احكام التكاليف الفعلية من العقاب و الذمّ فى عدم الامتثال، و هذا احد المعنيين لقولهم «**الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار**» و هو المشهور في معنى القول المزبور.

والمعنى الاوّل اخذناه من حاقّ العبارة و بقرينة صدور هذاالقول من متكلمي الاصحاب قبال الاشاعرة القائلين: بـ«**جواز التكليف بما لا يطاق**» مستدّلين بانّ افعال العباد حين الوجود يخرج بالاخرة عن صفة الاختيار و تتّصف بالاضطرار و الامتناع الذّى لا شبهة في كون التكليف بها تكليفاً بالمحال و بما لايطاق.[۱]

و دعوى: انّ التكاليف الالهية كواشف عن المصالح و المفاسد النفس الامرية و لا استحالة في تعلقها ـ بهذا المعنى ـ بالممتنعات العرضية لحصول الغرض من التكليف حينئذ و هو الكشف ـ كما عن سلطان العلماء ـ مدفوعة:

اولاً ـ بالممتنعات الذاتية.

و ثانياً ـ بانّ قصر التكاليف في مجرّد الكشف لايكاد ينطبق على شيئي من الاثار و كلمات الاخيار فانّهما بمشاركة [...][۲] قاضيان باشتمال التكاليف الالهية على الطلب و الارادة نحو ما في الاوامر العرفية، و انّها ليست كاوامر الطبيب في مجرد الكشف و التجرد عن الطلب والارادة.

و كيف كان فهذا تحقيقه يطلب في مقام اخر و المقصود في المقامهو الاشارة الى وضوح فساد القول بجواز التكليف بما لا يطاق التكليف الحقيقي مطلقاً، و لعل المستدلّ ـ و هو الفاضل القمي ـ لا يريد بذلك التكليف الحقيقي بل انّما يريد به معنى اخر قريب من قول المشهور بارتفاع الخطاب و

۱ـ راجع: البحر المحيط: للزركشي ج ۱ ص ۳۸۶ و بعدها.

۲ـ الكلمة الموجودة هنا لا تسهل قرائته.

بقاء العقاب كما يرشد اليه ما ذكره في اخر المسئلة:[١]

و قد يورد عليه ايضاً بانّ النسبة بين الدليلين هى العموم و الخصوص المطلقين، لان الغصب له افراد اخر غير الخروج بخلاف التخلّص فانه منحصر فى ذلك، فيكون «لا تغصب» اعم من الامر بالتخلّص.

و قضية ما اتّفق عليه المانعون و المجوزون لاجتماع الامر و النهى من تخصيص العام بالخاص عرفاً اذا كان احدهما عاماً و الاخر خاصاً تخصيص النهى هنا بالامر، فيكون الخروج واجباً خاصةً.

و اجاب عنه الفاضل القمى بما حاصله: انّ التخلّص و ان كان فرده المامور به فى الخارج منحصراً فى الخروج، الّا انّه بحسب المفهوم و الماهية اعم من ذلك فيكون الامر بالتخلص ايضاً اعم من النهى عن الغصب لتناوله بحسب المفهوم لغير الخروج الذى هو مادة الاجتماع و ان كان غير متناول له بحسب المصداق، لانّ المناط فى ملاحظة النسبة بين الادلة المعارضة هو احد النسبة بين عنواني الدليلين مع قطع النظر عن المصاديق، فاذا كان النسبة بين العنوانين هو العموم من وجه عومل معها معاملة العامين من وجه، و ان كان احدهما بحسب المصداق و المفرد اخص من الاخر.

و اعترض بعض من تأخّر عنه ـ كصاحب الاشارات[٢] و بعض من تأخّر عنه: بانّ ذلك خلاف طريقة الاصحاب و العرف، فانّهم لا يتوقفون فى اجراء حكم الخاص على ما كان افراده النفس الامرية منحصرة فى الفرد امّا بحسب

١ـ القوانين المحكمة: ابوالقاسم القمى ـ صص ١٥١ و ١٥٢ الطبعة الحجرية ـ ١٣١٨.

٢ـ انظر: مطارح الانظار: ص ١٥٤

العقل او بحسب العادة، بل لا يُعدّ مثله عاماً لعدم الاستغراق على أنّ انحصار الافراد في واحد بعينه يعين كون مراد المتكلم بالعام هو ذلك الفرد، فلا وجه لمعاملة العموم معه في باب التعارض.

و قد يذبّ عن هذا الاعتراض بما سبق اليه الاشارة في بعض مقدّمات المسئلة عند بيان الفرق بينها و بين مسئلة النهى فى العبادات و حاصله: انّ المناط في اخذ النسبة بين الدليلين في باب التعارض و ان كان هو ملاحظة العنوانين بحسب المصداق، الّا ان المتعارضين الّذين احدهما اخصّ من الاخر بحسب المصداق ربما يكون البحث عنهما شغل هذه المسئلة لا مسئلة النهى في العبادة و ذلك حيثما يكون عنوان الخاص مغائراً لعنوان العام كقوله: «صَلِّ و لا تغصب في الصلوة».

فانّك قد عرفت فيما تقدّم انّ موضوع البحث في هذه المسئلة ما اذا كان عنوان الدليلين مختلفاً بحسب المفهوم سواء كان النسبة بينهما عموماً من وجه كقوله: «صَلِّ و لا تَغْصِبْ في الصلوة» او عموماً مطلقاً كالمثال المزبور.

و انّ موضوع البحث فى المسئلة الآتية التى اتّفقوا على وجوب التخصيص فيهما ما اذا كان العنوانان متحدين و لو كان النسبة عموماً من وجه مثل قوله: «أُسْجُدْ للّه و لا تَسجُدْ للشمس» اذا فرض امكان اجتماعهما فى بعض المصاديق، و حينئذ فنحو قوله: «لا تَغصِبْ و تَخلّص عن الغَصب» لابدّ ان يكون مندرجاً تحت هذه المسئلة فيجرى فيه حكمها.

و ان كان النسبة بينهما العموم والخصوص المطلقين فمراده (ره) ملاحظة النسبة بين العنوانين من دون النظر الى المصاديق ليس انّ الدليل اذا

كان بحسب المصداق اخص و بحسب المفهوم اعم معدوداً فى العامّين من وجهين، بل انما اراد انّه مع كونه اخص بحسب العرف قد يجرى فيه حكم العامّين الّذين يبحث عن جواز اجتماعهما و عدمه فيهذه المسئلة.

ولعمرى ان هذه فائدة جليلة مستورة عن كثير من الانظار لم يسبقه اليها غيره. فلا وجه للاعتراض عليه بزعم انّه اراد درج العام المنحصر فى الفرد فى العام فى باب التعارض.

نعم بعض عباراته قاصر عن افادة ما وجهنا به كلامه الشريف موهم بخلاف المدعى و لكن الامر فيه سهل بعد التأمل فى اطراف الكلام.

ثم ان نسبة هذا القول الى ظاهر الفقهاء لا يخلو من منع لأنهم مصرّحون بصحة صلوته ز من الخروج اذا لم تفتقر الى زيادة تصرف عليه بالسجود و نحوه، كما فى حال الضيق و هذا لو لم يكن ظاهراً فى عدم التحريم فلا ريب فى كونه اوفق بذلك من القول بالتحريم كما عرفت آنفاً.

و هذا صاحب المدارك قد صرح بعدم كون الخروج معصية و انّ القول بجريان حكم المعصية فيه غلط صدر من بعض الاصوليين.

حجة القول: بانّه منهي عنه و ليس بماموربه

انّ الخروج تصرّف فی ارض الغیر وفرد من افراد الغـصب قـابل لتـعلّق النهی به في ضمن النهی عن مطلق الغصب، فیكون منهیاً عنه نحو غیره مـن افراد الغصب و امّا عدم كونه ماموراً به فلان الواجب المامور به عقلاً و شرعاً هو عدم التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه والخروج لیس منه، و انّما هو مقدّمة لعدم التصرّف في الزمن المتأخر عن ز من الخروج و المقدمة ليست بواجبة.

و هذه الحجّة لم اجد تصريحاً بها في شيئی من الكلمات، كما لم اجـد مصرحاً بعدم وجوب الخروج غير ان صاحب الاشارات لما اختار هذا القول و قال: الحق انه لا امر بالخروج بل الواجب عليه عدم التصرف فی ملک الغیر بغير اذنه و الخروج هنا مقدمة له و ليس واجباً.

استظهرنا من كلامه هذا وجوابه: انّ النهی عن المقدمة المنحصرة مع بقاء الواجب بصفة الوجوب تكليف بما لايطاق، فان اراد اَنَّ الخروج و اجد للنهی الفعلی مع بقاء عدم التصرف في مال الغير على صفة الوجوب فهذا تكـليف بالمحال، لانحصار مقدمته في الخروج المفروض تعلق النهي به فـعلاً، و ان كان يدّعی انّ عدم التّصرف قد خرج عن صفة الوجوب بعد الدخـول فـی ارض الغير، فهذا واضح البطلان لانَ امتثال النهي المتعلق بالتصرف المتأخر عن مقدار زمان الخروج ممكن و لا وجه لمنع تعلّق النهی به حينئذ، و ان اراد انّ الخروج و اجد للنهی السابق و ان كان فاقداً له فعلاً، فهذا جوابه يظهر مما نذكره في ابطال حجة من زعم كونه منهياً عنه قبل الدخول، هذا مضافاً الى ان

جعل الخروج مقدمة لعدم التصرّف لا یخلو عن اشکال بل منع لان الخروج تخلیة لمال الغیر و تفریغ للنفس عنه، فیکون فرداً من المامور به اعنی عدم التصرف فتأمل.

حجّة من قال بانّه ماموربه مع كونه معصية بالنظر الى النهى السابق

و هو صاحب «الفصول» زاعماً انّه مذهب الفخر الرازى[١] «انّ المقدار من الزمان الّذى لا يتمكّن من الخروج فيما دونه لا يتمكن من ترك الغصب فيه مطلقاً، فلا يصح تعلّق النهى به فعلاً اذ التكليف بالمحال محال عندنا، و ان كان ناشئاً من قبل المكلف و لكنه يجرى عليه حكم المعصية فى تلك المدّة على تقدير الخروج بالنسبة الى النهى السابق على وقوع السبب، اعنى الدخول لتمكنه من الامتثال لهذا النهى بترك الدخول راساً...».

قال: «و هذا حكم كلى يجرى فى جميع ذوات الاسباب الّتى لا تقارن حصولها حصول اسبابها كالقتل المستند الى الالقاء من الشاهق و مثله ترك الحج عند الاتيان بما يوجب ترك المسير و غير ذلك فانّ التحقيق فى مثل ذلك انّ التكليف الفعلى يرتفع بارتفاع تمكّن المكلّف منها و يبقى حكم المعصية من استحقاق الذمّ و العقاب جارياً عليه و كذا الكلام فى الامر فان التكليف بالماموربه يرتفع عند الاتيان بالسبب الموجب له و يبقى حكم الامتثال و الطاعة من استحقاق المدح و الثواب جارياً عليه حال حصوله».

و قال فى توضيح هذا المرام فى آخر المسئلة تخلصاً عن اجتماع الطاعة

١- المحصول: ٢/٢٨٥، فخر الدين الرازى - بيروت

و العصيان في شيئي واحد ما حاصله: «انّ ترك الغصب بجميع انحائه دخولاً و خروجاً و بقائاً مطلوب مراد من المكلف باراداة فعلية مشروطاً بقائها ببقاء التمكن منه و حيث انّه قبل الدخول كان متمكّناً من ترك جميع انحاء الغصب دخولاً و خروجاً و بقائاً كان ترك الجميع مراداً منه قبل الدخول فأذا دخل فيه ارتفع تمكّنه من الجميع مقدار ما يتوقّف عليه التخلّص من الزمان و هو مقدار الخروج فيمتنع بقاء ارادة تركه حينئذ و قضية ذلك جواز اتّصاف الخروج بالوجوب بخلوّه عن المنافى فيكون الخروج بالقياس الى ما قبل الدخول و ما بعده حكمان متضادان احدهما مطلق و هو النهى و الاخر مشروط بالدخول و هو الامر و هما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل في زمان و يلحقه حكمهما من استحقاق الثواب و العقاب باعتبار الحالتين انتهى خلاصة كلامه».(۱)

۱- كما ذكر الشيخ الاعظم (ره) اورد خلاصة كلام صاحب الفصول - لا لفظه - مع حذف و تغيير فيه و هذا يخّل في مقصود كل مصنّف و اذقام قدس سره بنقد قوله و تزييفه و مستنده في هذا العمل ملخص الكلام رجّحنا ايراد منقول الشيخ في المتن بلفظه دون تصحيح و تصرّف،اما لفظ الفصول فيما يرتبط بمنقول الشيخ هو هكذا في الاصل:

«... والحق انّه مامور بالخروج مطلقاً او بقصد التخلص و ليس منهياً عنه حال كونه ماموراً به لكنّه عاص به بالنظر الى النهى السابق و كان ما عُزى الى الفخر الرازى من القول بانه مامور بالخروج و حكم المعصية جار عليه راجع الى ما ذكرناه لنا - ان المكلف في الزمن الذى لا يتمكن من الخروج فيما دونه لا يتمكن من ترك الغصب فيه مطلقاً فلا يصح النهى عنه مطلقاً اذ التكليف بالمحال محال عندنا و ان كان ناشئاً من قبل المكلف للقطع بكونه سفهاً. نعم ربما يجوز أن يؤمر به حينئذ على وجه التعجيز و السخرية لكنه

خارج عن المتنازع فاذن لابدّ من ارتفاع النهى عن الغصب فى تلك المدّة على بعض الوجوه و ليس الاصورة الخروج اذ لا قائل بغيره ولدلالة العقل على انه مامور بالخروج و هو يقتضى عدم النهى عنه والآلعاد المحذور من التكليف المحال و التكليف بالمحال. نعم يجرى عليه حكم المعصية فى تلك المدّة على تقدير الخروج بالنسبة الى النهى السابق على وقوع السبب اعنى: الدخول لتمكّنه منه حينئذ و هذا حكم كلى يجرى فى جميع ذوات الاسباب الّتى لا تقارن حصولها حصول الاسباب اسبابها كالقتل المستند الى الالقاء من الشاهق و مثله ترک الحج عند الاتيان بما يوجبه من ترک المسير و غير ذلک فان التحقيق فى مثل ذلک ان التكليف بالفعل يرتفع عند ارتفاع تمكن المكلف منهما و يبقى حكم المعصية من استحقاق الذم و العقاب جارياً عليه. و كذا الكلام فى الامر فان التكليف بالماموربه يرتفع عند الاتيان بالسبب الموجب له و يبقى حكم الامتثال و الطاعة من استحقاق المدح و الثواب جارياً عليه حال حصوله... و قد بيّنا ان زمن الامر غير زمن النهى و توضيح المقام ان ترک الغصب مراد من المكلف بجميع انحائه الّتى يتمكن من تركه ارادة فعليّة مشروطاً بقائها ببقاء تمكّنه منه و حيث انّه قبل الدخول يتمكن من ترک الغصب بجميع انحائه دخولاً و خروجاً فترک الجميع مراد منه قبل دخوله فاذا دخل فيه ارتفع تمكنّه من تركه بجميع انحائه مقدارما يتوقّف التخلص عليه و هو مقدار خروجه مثلاً فيمتنع بقاء ارادة تركه كذلک و قضية ذلک ان لا يكون بعض انحاء تركه حينئذ مطلوباً فيصّح اَنْ يتصف بالوجوب لخلّوه عن المنافى، و العقل و النقل قد تعاضدا على ان ليس ذلک إلّا التصرف بالخروج فيكون للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول و ما بعده حكمان متضادان احدهما: مطلق و هو النهى عن الخروج، والاخر مشروط بالدخول و هو الامر و هما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتّصف بكل فى زمان و يلحق حكمهما من استحقاق العقاب و الثواب باعتبار الحالتين ولو كانت مبغوضيته شيئى فى زمان مضادّة لمطلوبيته فى زمان اخر لامتنع البقاء فى حقّنا مع وضوح جوازه و انما لا يترّتب هنا اثر الاول لرفع البداء له بخلاف المقام و لا يشكل بانتفاء الموصوف فى الزمن السابق لوجوده فى علم العالم

و نحن نقول: انّ ما ذکره فی اثبات تعلّق الامر بالخروج کلام جیّد لا غائلة فیه کما ذکرناه اوّلاً، و امّا قوله «**بانه منهی عنه بالنهی السابق علی الدخول**» فلا اری له وجهاً صحیحاً یعتمد علیه، لانّ ذات الخروج و ان کان غصباً قبیحاً اِلّا انّ وجوده الخارجی ملزوم لحیثیة یمتنع مفارقتها عن الوجوب و هی کونه تخلّصاً عن الغصب و دافعاً للاقبح.

و هذا حکم کلی جار فی کل ما یدور الامر فیه بین القبح و الاقبح کالکذب و هلاک النبی، فانّ التحقیق انّ القبح الّذی یدفع به الاقبح لا یتّصف الّا بالوجوب و ان کان فی حد ذاته مع قطع النظر عن وصف الدافعیة لا تتّصف الّا بالحرمة، و حینئذ فامّا ان یلاحظ حیثیة کونه مخلّصاً عن الغصب و دافعاً للاقبح فیحکم بالوجوب او یلاحظ جهة ذاته و حیثیة کونه غصباً، فیحکم بالحرمة ضرورة استحالة اتّصافه بالحکمین معاً، و حیث انّ العقل والنقل قد تعاضدا علی اعتبار حیثیة التخلص و حکما فیه بالوجوب، امتنع اتّصافه بالحرمة ایضاً.

و امّا ما قال: «من التفکیک بین الامر و النهی بحسب الزمان، و تخصیص الاوّل بما بعد الدخول، والثانی بما قبله احترازاً عن اجتماع الضدین وکونه تکلیفاً بالمحال»، فبعید عن التحقیق جدّاً و لا ینفع بحاله ابداً لانّ اختلاف

ولو بوجهه الذی هو نفسه بوجه ولو لا ذلک لا متنع تحقّق الطلب الا مع تحقق المطلوب فی الخارج و هو محال...» ـ الفصول الغرویة: ص ۱۴۰

امّا فی مذهب فخرالدین الرازی انظر: المحصول: ۲/۲۸۵ و بعدها و شرحیه: الکاشف عن المحصول: ۴/۱۵۰ و بعدها لابی عبدالله محمد الاصفهانی

نفائس الاصول: ۳/۱۷۴۳ و بعدها للقرافی

الزمان انّما یجدی في رفع التناقض و التضاد، اذا كان طرفاً للفعل مثل قيام زيد فی يوم الجمعة و قيامه فی يوم السبت، و امّا اذا كان طرف زمان الفعل و احداً فلا يختلف حكمه باختلاف زمان التصور و الطلب.

و من الواضح ان زمان الخروج متاخر عن زمان الدخول و متّحد فی جميع الحالات فلا يتحمل فی طرف وجوده من الزمان حكمين مختلفين، سواء تصور الحكم قبل الدخول او بعده، لانّ اختلاف از منة التصور و الارادة لا يقتضي اختلاف الفعل في الحكم، اذا كان له فی الواقع زمان معيّن لا يتقدّم عليه و لا يتاخّر عنه.

فمتى تصوّره الامر قبل الدخول فامّا ان ينقدح فی نفسه ارادة وجوده او ينقدح فيها ارادة عدمه.

والتوضيح هو انّ التصرّف العدوانی فی ارض الغير ينقسم باعتبار الدخول والخروج و البقاء الى ثلثة اقسام لا اشكال فی ان الدخول و البقاء مطلوب تركهما من المكلف في جميع الاوقات و الازمنة، و امّا الخروج الذی هو عبارة عن التصرف المترتّب عليه رفع الظلم و العدوان، فليس حاله الّا كحال شرب الخمر الّذی يترتّب عليه نجاة النفس المحترمة في الاتّصاف بالوجوب خاصة فی جميع الاوقات و الازمنة.

و من هنا ظهر ما فی قوله: «انّ ترك جميع انحاء الغصب مراد من المكلف قبل الدخول من المنع» كما ظهر ما فی قوله: «انّه قبل الدخول يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج من الفساد» لانّه اذا لم يدخل فی ارض الغير كيف يتمكن من ترك الخروج، الموقوف على الدخول فان من ترك

التصرف الخروجي بترک الدخول رأساً فليس هو تارکاً للخروج بل انّما هو تارک للدخول اترى ان من لم يقع في مهلكة و ترک شرب الخمر يصدق عليه انّه ترک شرب الخمر في المهلكة و لعلّ هذا مغالطة بين السالبة بانتفاء الموضوع و بين السالبة بانتفاء المحمول و شبيه بالشبهة المعروفة بالخمرية.

نعم هنا كلام اخر به يتّم نسبة ارادة ترک الخروج قبل الدخول الى الامر و لكنه لا يفيد تعلق النهي بما تعلّق به الامر، و هو انّه قبل الدخول في ارض الغير مامور بترک الدخول حتماً و كذا مامور بترک البقاء على تقدير الدخول، و امّا الخروج فليس ماموراً بتركه لا قبل الدخول لانتفاء القدرة كما مرّو لا بعده لتعلق الامر بفعله حينئذ، و لكنّه مامور بعدم جعل الغصب موضوعاً للخروج بان لا يجعل التصرف في ارض الغير سبباً للتخلص، نظير ما في شرب الخمر اذا قيس بحال المهلكة و عدمها، فانّه قبل الوقوع في المهلكة ليس ماموراً بترک الشرب فيها، بل مأمور بفعله فيها و لكنّه مامور بان لا يقع باختياره في المهلكة حتى يجب عليه شرب الخمر فيجعله سبباً للنجاة.

فالنهي ـ حقيقةً فيما نحن فيه و نظائره ـ راجع الى التسبب اى جعل القبيح سبباً لدفع الاقبح، و الامر متعلق بذلک الفعل الدافع لذلک الاقبح لمعارضة قبحه الذاتي بمثله مع زيادة تركه في القباحة من حيث انجراره الى الوقوع في الاقبح، فالقبيح الدافع ما شمّ برائحة النهي ابداً في شيئي في الازمنة فلا يكون في فعله معصية اصلاً لانّ المعصية تابعة للنهي.

نعم يمكن جريان حكم المعصية فيه اذا كان سبب المدافعة سوء [الاختيار] و التحريم اختيار المكلّف من حيث كونه من توابع المعصية، مثل

عصيان المرتد في ترك الفروع باعتبار كونه من توابع المعصية، مثل عصيان المرتد في ترك الفروع باعتبار كونه من توابع معصية الارتداد و عصيان من يقع يديه قبل الوقت في ترك الوضوء باعتبار كونه من توابع معصية قطع اليد و لعلّ تنزيل كلام «الفخر» على هذا المعنى اولى من تنزيله على كلام صاحب الفصول.

و على ما ذكرنا ـ من جريان المعصية حكماً في ترك الواجبات و فعل المحرمات قبل تعلق التكليف بها، اذا كان سلب القدرة مستنداً الى سوء الاختيار ـ ينطق جملة من الاخبار كما ورد في العود الى الارض الّتي لا يقدر فيها على الوضوء و في الاستيطان في البلاد التي لا يتمكن من اقامة التكليف فيها.

ثمّ انّك اذا احطت بما ذكرنا و قررنا لما ظنك مورداً علينا بان الخروج قبل الدخول، ان كان واجباً مطلقاً لزم التكليف بالمحال لحرمة مقدمة المنحصرة ـ اعنى الدخول ـ و ان كان مشروطاً بالدخول لم يكن واجباً قبله لانّ الواجب المشروط لا يتّصف بالوجوب قبل تحقّق شرطه.

فيثبت دعوى الخصم من كون الخروج واجباً قبل الدخول، لانّه ان اعتبر حيثية الخروجية في موضوع الحكم كان واجباً مطقاً، و ان نعتبرها في اصل الموضوع و جعلنا الوجوب متعلقاً بذات التصرف الباطل كان مشروطاً بالدخول، نظير ما في قولك: «اكرم العالم» فان وجوب اكرامه واجب مطلق، ان اخذنا العلم قيداً في الموضوع و جعلنا الوجوب متعلقاً باكرام من يتّفق اتّصافه بالعلم.

و لا يلزم من ذلك وجوب جعل الشخص عالماً من باب المقدمة لو لم يكن فى الدهر عالم، كما لا يلزم من جعل الوجوب متعلقاً بالتصرف الملحوظ فيه حيثيّة الخروجية الّتى يتوقّف على الدخول وجوب الدخول من باب المقدّمة، حتى يكون التكليف به محالاً مع فرض تعلق النهى بمقدمة الوجودية اعنى الدخول.

لانّ الاطلاق حينئذ يلاحظ بالنسبة الى ما عدى موضوع الواجب و يحكم به و يقال انه واجب مطلق، كما يقال اِنَّ اكرام العالم واجب مطلق من دون وجوب تحصيل عنوان العلم من باب المقدمة.

و ان جعلنا وصف العلم خارجاً عن متعلّق الطلب، و جعلناه متعلقاً باكرام ذات العالم من دون ملاحظة صفة العلم، كان اكرامه واجباً مشروطاً باتّصافه بصفة العلم نحو كون الخروج واجباً مشروطاً بالدخول، ان لاحظنا تعلّق الوجوب بذات التصرف مع الاغماض عن حيثية وقوعه بعد الدخول و اعتبارها فى موضوعه.

و على التقديرين فما قلناه من اتّصاف الخروج بالوجوب قبل الدخول فى محله كما لا يخفى، لانّ اعتبار الشيئى قيداً للموضوع و شرطاً لتعلّق الخطاب من صيرورة الحكم بالنسبة اليه مطلقاً، لكونه حينئذ من المقدّمات الوجودية يجب تحصيلها من باب المقدّمة.

ثمّ لا يخفى عليك ما فى جعله النهى عن الخروج مطلقاً و الامر به مشروطاً بالدخول من المحال، لانّ حرمة الشيىء مطلقاً و على جميع الاحوال ضدّ لوجوبه على بعض الاحوال و التقادير كما لا يخفى.

وكذا لا يخفي عليك انّ كل من يقول بتعلّق النهى بالخروج قبل الدخول يلزمه بفساد الصلوة ز من الخروج، لانّك عرفت آنفاً اَنَّ ارتفاع النهى الفعلى مع بقاء المعصية كما اذا نشأ الارتفاع من قبل المكلف لا يكفى فى تعلّق الامر به ولا يقتضى صحة الامتثال بالواجب في ضمنه، بل لابد من الحكم فيه بعدم تعلّق الامر و بالفساد نظير الحكم بهما مع بقاء النهى الفعلى كما عرفت ايضاً دعوانا صدق النهى الفعلي حينئذ باعتبار كون المطلق بالنهى من اوّل الامر قبل الدخول ترك هذا الخروج الّذى اضطر اليه المكلف باختياره فارجع الى ماهناك و تأمّل.

ثم لا يخفى عليك ايضاً انّ من يقول بصحة الصلوة ز من الخروج ينبغى ان لا يفرق بين الصلوة الواجبة والمستحبّة، و لا بين ضيق الوقت و سعته، اذا لم تفتقر فى حال السعة الى زيادة تصرّف على الخروج من الاستقرار و الركوع و السجود و نحو هما من الافعال الّتى لا يحصل فى حال الخروج الّا بالتصرف الزائد، مثل ان يكون تكليفه في الركوع و السجود الايماء بعجزه عن الاتيان بوظيفة المختار و وجه كل ذلك واضح على ما قلنا من عدم كون الخروج منهياً عنه مطلقاً و لعلّه مطابق لفتاوى الاصحاب ايضاً، لانّ تخصيص الحكم بالصحة بما اذا ضاق الوقت فى كلماتهم ليس للاحتراز عن حال السعة مطلقاً بل اذا كان الشخص من وظيفته صلوة المختار.

فما فى «الفصول» من التردّد فى صحّة[1] النافلة المشعر تحريمه بالصحة فى الفريضة خاصّة منظور فيه من وجهين:

١- فصول الاصول: ص ١٤٠

احدهما ـ إنّ الحكم بصحة الصلوة على مذاقه من كون الخروج معصية و منهياً عنه بالنهي السابق، مما لا يشمّ رائحة التحصيل كمامر بيانه بما لا مزيد عليه.

والثاني ـ انّ الفرق بين النافلة والفريضة ايضاً مما لاوجه له هذا تمام الكلام في ذكر حجج المثبتين و ابطالها و قد ظهر حجّة المختار من المنع ايضاً من لزوم اجتماع الضدّين.

بقي الكلام في نقل كلام المفصلّين بين الجواز العقلي و العرفي كسلطان العلماء و المحقّق الاردبيلي و الفاضل القمي و السيد الطباطبائي الحائري و بعض آخر، و كلامهم في تعميم التفصيل بالنسبة الى المسئلتين مختلف: فمنهم من قال به في المسئلتين فيحكم بالجواز عقلاً هنا و في مسئلة النهي في العبادة و بالامتناع عرفاً كذلك، و هو صريح السيد المزبور في رسالة منسوبة اليه، و لعلّه الظاهر من الاردبيلي حيث حكم في شرح الارشاد بفساد العبادة فيما هو من قبيل هذه المسئلة كالوضوء بالماء المغصوب مستنداً الى الامتناع العرفي بعد الحكم بالجواز العقلي.

و لكن صريح «القوانين» ان الامتناع العرفي انما هو في مسئلة النهي في العبادة.

و كيف كان فهذا التفصيل بمعزل عن التحقيق يظهر وجهه مما اشرنا اليه في ذكر ثمرة النزاع من انّ ثمرة القول بجواز الامتناع انّما هي عدم وقوع المعارضة بين الامر و النهي في مادة الاجتماع، اذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، و ثمرة القول بالامتناع وقوع المعارضة لانّ الامتناع العرفي

عبارة عن تعارضهما و تنافى مدلوليهما في المصداق الجامع بينهما، فاذا قلنا بان المدلولين لا تنافى بينهما عقلاً لزم القول بعدم الامتناع العرفى ايضاً.

توضيح ذلك: انّ القائل بالامتناع العرفى ـ دون العقلى ـ إنْ ارادان ما يدلّ عليه لفظ الامر و ما يدلّ عليه لفظ النهى عرفاً اذا عرضا على العقل حكم بجواز اجتماعهما في الواحد الشخصى باعتبار ملاحظة اختلاف الحيثية؛ و لكن اذا عرضا على العرف حكم بامتناع الاجتماع، فهذا واضح البطلان لانّ اهل العرف لا طريق لهم الى ادراك امكان الشيئى و امتناعه الّا بالعقل فاذا حكم عقولهم بالجواز كانوا مجوّزين و اذا حكم بالامتناع كانوا ما نعين فلا وجه للحكم بالجواز عقلاً لا عرفاً و هذا واضح.

و ان اراد انّ العقل يفهم من الامر شيئاً يمكن اجتماعهما فى الواحد الشخصى بخلاف اهل العرف فانّهم يفهمون منهما شيئين لا يجوز اجتماعهما فى مورد واحد.

ففيه انّ العقل لا مدخلية له فى مفاهيم الالفاظ و تشخيص المعانى لانّ تشخيص ما [هو] شغل العرف، فالتفكيك بين العقل والعرف فى مداليل الاوامر والنواهى مما لا يرى له وجه.

و ان اراد انّ العقل اذا نظر الى معناهما اللغوى جوّز اجتماعهما فى شيئى واحد، لانّهما بحسب الوضع اللغوى لا يد لانّ الّا على طلب الماهية فعلاً او تركاً و اذا نظر الى معناهما العرفى منع عن ذلك.

ففيه: ان الكلام ليس فى اتحاد المعنى اللغوى مع العرفى للامر والنهى، و اختلافهما بل لا اظنّ احداً من القائلين بالتفصيل بناء على تعارض العرف و

اللغة فى الاوامر و النواهى، و مع الغض عن ذلك ففساده من الواضحات ايضاً لانّ العرف و اللغة متفقان في المراد فى الاوامر و النواهي من هذه الجهة.

و من هنا يسقط ما قد يوجه به الامتناع العرفى من ان الظاهر من الامر و النهى او من احدهما عرفاً، تعلّق الطلب بالماهية بحيث لايجامعها مهيّة ممنوعة، او تعلّق النهى بها بحيث لا يقارنها مهيّة مطلوبة، فيكون المتبادر من الامر عرفاً سلامة المهية المطلوبة في جميع مصاديقها عن معارضة حرمة مهية اخرى، و المتبادر من النهى سلامة الطبيعة المنهى عنها فى جميع مصاديقها عن معارضة طبيعة مطلوبة اخرى، و اذا كان كذلك امتنع اجتماع مدلوليهما فى بعض الموارد لثبوت المدافعة بينهما بحسب ما هو المتبادر عند اهل العرف حينئذ لانّا لا ننكر صحّة هذا التوضيح للامتناع العرفى، و لكنّا نقول انّه بعينه اثبات للامتناع العقلى، لانّ الحاكم باستحالة اجتماع هذين المعنيين المتباينين بحكم التبادر، انّما هو العقل لانّ العرف انّما يشخص المعنى و المراد من جهة العرضية و اما حكمه بالامتناع فليس من هذه الجهة قطعاً بل من جهة العقل.

و قد يوجه التفصيل المزبور ايضاً بان المراد انه اذا تعلق الطلب بمهية والنهى بمهية اخرى، فلا استحالة فى نظر العقل من اجتماعهما فى شيئى واحد، ولكن العرف يفهمون[١] من الامر و النهي شيئاً اخر غير مجرد مطلوبية المهية و مبغوضيتها، و لذا يحكمون بامتناع اجتماعهما.

١- كذا فى الاصل

فالمراد بالجواز العقلی حینئذ امکان اجتماع المهیة المطلوبة مع المهیة المنهی عنها فی نظر العقل مع قطع النظر عن فهم العرف، و بالامتناع العرفی استحالة الاجتماع عند العقل بملاحظة فهم العرف و هذا لاغائلة فیه.

و فیه ان الحکم باجتماع الامر و النهی حینئذ غلط فاحش. لان الامر و النهی علی ما اعترف به یدّلان علی شیئی اخر زائد عن صرف وجوب المهیة و حرمتها، فلابدّ من تغییر العنوان بان یقال: ان اجتماع الوجوب و الحرمة فی شیئی واحد اذا اثبتا بغیر الامر و النهی جائز عند العقل و لیس بجائز اذا اثبتابهما، و ایضاً الکلام فی مدالیل الاوامر و النواهی العرفیة او الشرعیة خاصة و ما ذکر لیس تفصیلاً فی محل الکلام، بل هو تفصیل بینه و بین غیره مضافاً الی ان الوجوب والحرمة الثابتین بغیر الادلة اللفظیة لا یکاد یتصور النزاع.

و الاشکال فی جواز اجتماعهما و عدمه لانّ الدلیل اللّبی اما اجماع او عقل و کلاهما لا یتصوّر الاجمال فی حکمهما، لانّ الاجماع امّا ان ینعقد علی حرمة مادّة الاجتماع لاعلی وجوبها فیندفع الوجوب بالاصل، او ینعقد علی الوجوب خاصة فالحرمة یندفع بالاصل اولا ینعقد علی شیئی منهما فیدفعان بالاصل او علی الوجوب و الحرمة معاً.

فهذا ممتنع عندنا لکونه اجماعاً علی اجتماع الضدّین ففرض الاجتماع حینئذ فرض امر ممتنع لا ینبغی التکلّم فیه، و هذا الکلام فی حکم العقل فانّه لا یحکم بشیئی الّا بعد الالتفات الی جمیع خصوصیاته، ففی مورد الاجتماع اما یحکم بالوجوب او بالحرمة او لا یحکم بشئی منهما الی اخر الکلام.

فهذا التفصیل مما لامساس له بحقیقة التحقیق لا فی هذه المسئلة و لا فی

مسئلة النهي في العبادة؛ فكل من يجوز الاجتماع فی هذه المسئلة يلزمه القول به فی مسئلة النهی فی العبادات، و کل من يقول بالامتناع يلزمه القول به فی المقامين.

بقی هنا شیئی و هو انّ ظاهر الاصحاب فی باب التعادل و التراجيح انّ نحو قول القائل:

«اكرم العلماء و لا تكرم الفساق» خارج عن محل النزاع، لأنهم لايزالون يطالبون المرجّحات في مثلهما و يعملون فيهما عمل المتعارضين، فلو كان داخلاً تحت النزاع لكان اجراء حكم المتعارضين فيهما مبنياً على القول بامتناع اجتماع الامر و النهی، مع انّه لم يعهد من احد بناء الحكم بالتعارض فيهما على ذلک.

و علی هذا يكون البحث فی هذه المسئلة مختّصاً بما اذا کان الامر و النهی من قبیل: صلّ و لا تغصب، مما اختلف فيه عنوان الامر والنهی، و هذا يؤيد ما قلنا ـ في ذکر الفرق بين هذه المسئلة و بين مسئلة النهی فی العبادات ـ بانّ عنوان الامر و النهی اذا اختلفا من حيث الذات كالصلوة و الغصب جرى فی جواز اجتماعهما و عدمه اقوال هذه المسئلة سواء كانا عامين من وجه، او كان العام احدهما لاندراجه تحت موضوع هذه المسئلة.

و لكن اذا اتّحدا من حيث الماهية و الذات کـ «السجود لله و للشمس و اكرام العالم و الفاسق» لم يجر هذه الاقوال بل اقوال مسئلة النهی فی العبادات او ان كان النسبة بينهما العموم من وجه.

و لعل وجه ذلک هو انّ: ضمّ الاعتبارات و الاضافات بشيئی واحد لا

يخرجه عن الوحدة، فالاكرام مع تعلّقه بزيد او عمرو ماهية واحدة لا تتكثّر بكثرة المتعلّق بماذا امر به ببعض الاعتبارات لكونه اكرام عالم و نهی عنه باعتبار اخر لكونه اكرام فاسق، فقيل: اكرم العالم و لا تكرم الفاسق كان اكرام العالم الفاسق الذی هو مادة الاجتماع مما لا يخرجه عن الوحدة بحسب الماهية اتصاف المتعلق بجهتين مختلفتين، اعنی: «العلم و الفسق» بل هو فعل واحد مفهوماً و وجوداً تعلّق بذات واحدة جزئية ان كانت مجمع صفتی العلم و الفسق، بخلاف نحو «الصلوة فی المكان المغصوب» فانه فعل واحد وجوداً و فعلان مفهوماً، اعنی «الصلوة و الغصب» احدهما محلّ للوجوب و الاخر محل للغصب، فلا يلزم فی الصلوة فی الدار المغصوبة اجتماع الضدّين في شيئی واحد و يلزم ذلک فی اكرام العالم الفاسق لكونه فعلاً واحداً مفهوماً و مصداقاً لعدم اختلاف تأثير الجهة فی متعلقيه و هو العالم الفاسق فی اختلاف متعلق الوجوب والحرمة و هو «الاكرام».

فلابدّ من الحكم بالتعارض والرجوع الی المرجّحات لانّ وزان اكرام العالم الفاسق وزان سواد الجسم الّذی اجتمع فيه عناوين متعددة فكما لا يتّعدد السواد وجوداً و مهيةً بتعدد تلک العناوين كذلک لا يتعدد الاكرام بتعدد العناوين الموجودة فی متعلقه.

و قد سبق هنا الاشارة الی نظير هذا الكلام فيما تقدّم عند تزييف فعل المحقق الخوانساری فی تداخل الاغسال بانّه من شعب مسئلة اجتماع الامر و النهی.

و قد يناقش فی هذا التوجيه بانّا لانجد فرقاً بين اختلاف الغصب و

الصلوة في الماهية، و اختلاف اكرام العالم و اكرام الفاسق فيها فكما انّ الاختلاف مجد فى اجتماع الامر و النهي اذا كان من قبيل الاوّل، كذلك يجدى فيه اذا كان من قبيل الثانى غاية ما بينهما من الفرق هو اشتراك الماهيتّين في عنوان جامع بينهما و هو «الاكرام فى الثانى» و اختلافهما فى الجامع فى الاوّل.

كيف و لو كان الاضافة الى المتعلّق مكثّرة للمضاف لكان النسبة بين قوله: «اكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» التباين، فانّ وحدة الاضافة و تعددّها مما يعتبر فى ثبوت التناقض وعدمه، و على تقدير عدم تأثير اختلافها فى اختلاف المحمول لم يكن فائدةً في اشتراط وحدتها للتناقض.

فدعوى كون الصلوة فى المكان المغصوب فعلين بوجود واحد بخلاف «اكرام العالم الفاسق» لاوجه لها كما لاوجه للنقض بالسواد العارض للجسم الواحد المتّصف بالعناوين المتعدّدة، فان المقصود بالنقض ان كان اثبات اتحاد «اكرام العالم» و «اكرام الفاسق» من حيث الذات كاتحاد ذات السواد المضاف الى شيئى واحد ذى العناوين فمسلّم، و لكنه لا يفيد اتّحاد المامور به و المنهى عنه لانّ متعلق الامر و النهي ليس هو ذات الاكرام مع قطع النظر عن الاضافة، لانّها بملاحظة الاضافة الى العالم تعلق الامر و بملاحظة الاضافة الى الفاسق تعلّق به النهي، فمتعلق الامر و النهى حقيقة يحصل الاضافتين و لا شبهةفى اختلافهما ذاتاً، و ان كان المقصود اثبات اتحاد الاضافتين بحسب المفهوم.

فالنقض ليس فى محله لانّ اضافة السواد الى الجسم بملاحظة بعض ما

فيه من العناوين، ككونه مربعاً يغير اضافته اليه بملاحظة البعض الاخر ككونه خشباً.

والحاصل انّه لا فرق بين «الصلوة و الغصب» و بين «اكرام العالم و اكرام الفاسق» من حيث الاختلاف بحسب المفهوم و الاتحاد فى الوجود الخارجى فى مادة الاجتماع، فلا وجه لاخراج الباقى عن محل النزاع.

و امّا اجراء الاصحاب حتى المجوزين حكم المتعارضين على مثل «اكرم العلماء و لا تكرم الفساق» فيمكن ان يكون وجهه شيئاً اخر و هو ظهور هما فى تعلق الوجوب والحرمة بالاشخاص الخارجية من العلماء و الفسّاق، فاذا اتّفق اتصاف بعض الافراد بالعلم و الفسق وقع التعارض بين «اكرم العلماء و لا تكرم الفساق» فى ذلك الفرد جداً لا ينفع فى رفع التعارض ارجاع الامر الى طبيعة «اكرام العالم» و ارجاع النهى الى طبيعة «اكرام الفاسق» بعد ان كان المراد بـ «العالم» و «الفاسق» هو كل فرد فرد من الاشخاص الخارجية لانّ العالم الفاسق باعتبار كونه فرداً من العالم يجب طبيعة اكرامه، و باعتبار كونه فرداً من الفاسق يحرم طبيعة اكرامه.

و من الواضح استحالة تعلق الوجوب والحرمة بطبيعة اكرام جزئى حقيقى و هو الذات المتصف بالعلم و الفسق. فلابدّ من الحكم بالتعارض بين الدليلين و اخراج مادة الاجتماع عن تحت احدهما، بخلاف ما اذا كان الامر و النهى من قبيل «صَلِّ و لا تَغصبْ» فانّ ارجاع الخطاب الى الطبيعة يجدى فى رفع التناقض عند المجوزّين، اذ لا استحالة عندهم فى ان يقول الآمر بحسب طبيعة ما فى هذا التصرف من طبيعة الصلوة، و يحرم ما فيه من طبيعة

الغصب.

و قد يناقش فى هذا التوجيه بانّ متعلق الامر و النـهى فـى مـثال «اكـرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» اذا كان هى الطبيعة كان حاصل اجتماعهما فى العالم الفاسق: ان الآمر يقول يجب طبيعة ما فيهذا الفعل الّذى بـه يـحصل الاكرام كالضيافة من اكرام العالم، و يحرّم ما فيه ايضاً من طبيعة اكرام الفاسق؛ فيكون الفعل الواحد باعتبار اشتماله على طبيعتين مختلفتين مورداً لحكمين متضادّين نحو: اشتمال التصرف الواحد على طبيعتى الغصب و الصلوة من غير فرق، فالاولى عدم الفرق بين نحو: «صَلِّ ولاتَغصبْ و بين نحو: «اكـرم العلماء و لا تكرم الفساق» فى الاندراج تحت النزاع و جعل مـا عـليه ظـاهر الاصحاب من عمل المتعارضين فى الثانى دليلاً عـلى فسـاد القـول بـجواز اجتماع الامر و النهى هنا و الله العالم.

تتمّة

[التعارض بين الامر و النهى]

قد عرفت مراراً انَّ مقتضى القول بعدم جواز اجتماع الامر و النهى وقوع التعارض بين الامر و النهى فى مادّة الاجتماع، كما انّ قضية القول بالجواز عدم التعارض لامكان العمل بكلا الدليلين، فان ثبت تقديم احدهما على الاخر بدليل خارجى من اجماع و نحوه اخذنابه، و الّا فلابد من الرجوع الى المرّجحات ماسوى المرّجحات السندية، فان الاقوى عدم الرجوع اليها لاستلزامه التفكيك بين الموارد في اعتبار السند من حيث اقتضائه الحكم بعدم اعتباره في غير مادة الاجتماع و باعتباره فيها كما قررناه في التعادل و التراجيح.(١)

و قد ذكروا وجوهاً لترجيح النهى على الامر فى المقام:

منها: انّ النهى يدلّ على ثبوت الحكم في الفرد بالاستغراق و الامر يدلّ عليه بالاطلاق، و الاستغراق اقوى من حيث الدلالة و الظهور من الاطلاق، فيكون النهى حينئذ قرينة على تقييد اطلاق الامر بغير الفرد المنهى عنه.

١- انظر: خاتمة فرائد الاصول للمصنّف.

و بهذا التقریر یندفع ما ذکره فی القوانین من: «انّ قول الشارع: صَلِّ مطلق والامر یقتضی الاجزاء فی ضمن کل ما یصدق علیه الماموربه...» و قوله «لا تغصب ایضاً مطلق یقتضی حرمة کل ما یصدق علیه انّه غصب والقول بعدم جواز اجتماع الامر و النهی لا یقتضی الّا لزوم ارجاع احد العامین الی الاخر فلا وجه لتخصیص الامر بالنهی، بل یمکن العکس، کما اختاره بعض المتأخرین حیث حکم بصحة الصلوة مع عدم القول بجواز الاجتماع بل یؤیّده بعض الاخبار الدالّة علی انّ للناس من الارض حقاً للصلوة».(١)

و قد ارتضاه صاحب الاشارات حیث اجاب عنه: «بانّ فساد الصلوة لیس لاجل تقدیم النهی بل للاصل بعد تعارضهما و تساقطهما».

ثم اجاب القمی ـ طاب ثراه ـ عن کون دلالة النهی اقوی لاستلزامه انتفاء جمیع الافراد بقوله «و قد مرّفی بحث تکرار النهی ما یضعفه» و الظاهران مراده ان دلالة النهی علی الاستغراق فی الافراد و الا زمان لیست الا من جهة

١- هذا ما نقل الشیخ الاعظم من «القوانین» و هو مخالف فی شیئی یسیر لما فی الاصل و لفظ القوانین هکذا: «... فان قول الشارع: صلّ مطلق و الامر یقتضی الاجزاء فی ضمن کل ما صدق علیه المامور به کمامر وقوله: لا تغصب ایضاً مطلق یقتضی حرمة کل ما صدق علیه انه غصب و القاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها علی عدم الجواز لا یقتضی الّا لزوم ارجاع احد العامیّن الی الاخر فما وجه تخصیص الامر و القول بالبطلان کما اختاروه بل لنا ان نقول: الغصب حرام الّا اذا کان کوناً من اکوان الصلوة کما تقول الصلوة واجبة الّا اذا کانت محصلّة للغصب و لذلک ذهب بعض المتاخرین الی الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع فی اصل المسئلة و یؤیده بعض الاخبار الدالة علی ان للناس من الارض حقاً فی الصلوة فلابد من الرجوع الی المرجّحات الخارجیة...»
القوانین المحکمة: ص ١٥١ ـ الطبعة الحجریة.

العموم الحكمى، و لزوم الاغراء بالجهل لو كان المراد عدم الاستغراق و هذا بعينه يجرى فى الاوامر المطلقه، يدفعه انّ العموم اذا كان من جهة الحكمة و لزوم الاغراء بالجهل لم يكن التخصيص مجازاً.

و لهذا ذهب ثلثة من المحقّقين الى انَ استعمال المطلق وارادة المقيد ليس من المجاز فى شيئى، بناء على ان الاطلاق ليس من مداليل اللفظ المعرّى عن ادات التخصيص و التعيين و الاستغراق بل هو فرد من افراد معناه الحقيقى، و مرتبة من مراتبه، اعنى الطبيعة المهملة الّتى تارة يلاحظ مطلقة و اخرى مقيّدة و ثالثة فى نفسها من دون اعتبار احد الخصوصيّتين.

فلو كان العموم المستفاد من النهى ايضاً كذلك و غير مستند الى دلالة النهى بالالتزام لكان استعمال نحو «لا تَغْصَبْ» فى بعض افراد الغصب ايضاً حقيقةً.

و هذا واضح الفساد و ليس الّا من جهة اقتضاء وقوع الطبيعة فى حيّز النفى او النهى سريان الحكم الى جميع الافراد على جهة الاستغراق عقلاً، بحيث تتوقّف الامتثال الى الاجتناب عن جميع الافراد و حينئذ فاذا دار الامر بين تقييد الامر و تخصيص النهى، فان قلنا بعدم كون التقييد مجازاً كما هو الاقوى فقد دار الامر بين الحقيقة و المجاز فالاخذ بالاوّل متعيّن.

فنقول: انّه اذا دارالامر بين تقييد اطلاق «صَلِّ» و تخصيص «لا تَغصبْ» تعيّن الاوّل لانَ الثانى مجاز لايصار اليه الّا بدليل و لا دليل سوى اطلاق، «صَلِّ» و هو لا يصلح لذلك، لعدم كونه مدلول اللفظ على هذا القول بل مستفاد من مقام بيان الحكم الذى ينافيه عدم ذكر القيد لو كان مراداً فى

الواقع، بخلاف الاوّل فانّه ليس من المجاز فى شيئى.

نعم هو ايضاً يحتاج الى ورود البيان و لو عموماً، لئلا يلزم الاغراء بالجهل، و بعد فرض عموم النهى وضعاً مستنداً الى اللفظ يكون بياناً للتقييد المزبور و ان قلنا بكونه مجازاً ايضاً نحو التخصيص، فلابدّ حينئذ من تقديم النهى ايضاً على الامر لانّ التقييد اغلب واتبع فى التخصيص كما ذكر فى باب تعارض الاحوال.

و هذا كله مما لا اشكال فيه و انّما الاشكال فى المقام فى شيئى اخر و هو انّ هذا الترجيح ترجيح من حيث الدلالة و قضية ذلك خروج مادة الاجتماع عن تحت اطلاق الامر بقرينة النهى راساً، و مقتضاه استناد فسادها الى عدم الامر لا الى الحرمة، فلا وجه لتخصيص الفساد بما اذا كانت متّصفة بالحرمة الفعلية.

والقول بالصحة اذا ارتفع النهى والحرمة بمثل الجهل والاضطرار والنسيان، لانّ هذا التخصيص تارة يكون لفظياً و مقتضاه خروج الخاص عن تحت المراد بالعام راساً، و اخرى يكون عقلياً ناشياً من جهة المزاحمة، كما اذا دار الامر بين انقاذ الغريقين، فان خروج انقاذ كل منهما عيناً من تحت ما دلّ على وجوب انقاذ الانفس حينئذ ليس من جهة خروجه تحت الدليل راساً، بل من جهة مزاحمة وجوب الاخر له و عدم امكان الجمع بينهما.

و حيثما كان التخصيص كذلك فلابدّ من بقاء كل واحد تحت الدليل ثم التخييران كانا متساويين فى المرتبة، او تقديم الا هم ان كان احدهما اهمّ من الاخر، و حينئذ فبطلان الصلوة فى الدار المغصوبة ان كان لاجل خروجها عن

تحت اطلاق الامر بقرينة النهي كما هو قضية الترجيح المزبور الراجع الى التقييد اللفظي، فلا يتفاوت الحال بين بقاء النهي فعلاً و عدمه، و ان كان لاجل مزاحمة وجوبها لحرمتها من حيث الغصبية و تقديم جهة التحريم كما في ساير موارد التزاحم.

فلا وجه للرجوع الى الترجيح فيها من حيث الدلالة و تقديم اطلاق النهي على اطلاق الامر بل لابد حينئذ من ابقاء الاطلاقين بحالهما ثم الحكم بتقديم مقتضى احدهما كالتحريم على الآخران كان هو الاهم.

و منها انّ دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة، واجيب عنه بانّه مطلقاً ممنوع، لانّ ترك الواجب ايضاً مفسدة اذا تعين.

و فيه نظر و الحقّ انّ هذه القاعدة بعد ثبوتها اجنبية عن المقام من جهتين:

الاولى - انّ موضع جريانها ما اذا انحصر المناص في ارتكاب المحرم او ترك الواجب، بحيث لا يكون للمكلف في مقام العمل عن احدهما بدّ و ليس المقام كذلك لامكان الاجتناب عن منقصة الحرام في حقّه من دون فوات المصلحة باتيان الماموربه في ضمن غير المحرم اذ المفروض ما اذا تعارض الامر التخييري و النهي العيني كمامر غير مرّة.

والثانية - انّ هذه القاعدة انما تتبع اذا لم يكن في المقام اصل يرجع اليه، كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة العينيين، بحيث اذا عمل باصل البرائة فيهما لزم المخالفة القطعية في العمل.

و فيما نحن فيه تدفع الحرمة بالاصل و يرجع في الحكم بصحة الصلوة و فسادها الى ما هو المرجع في مثل المقام من اصل البرائة كما هو الحق او

الاشتغال و لا يلزم مخالفة الدليلين في مقام العمل اصلاً لامكان الامتثال بالعبادة في غير مادّة الاجتماع.

و منها انّ الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة الصلوة في ايام الاستظهار والتجنب عن الا نائين المشتبهين و نحو ذلك.

و فيه ان الاستقراء على فرض اعتباره غير ثابت و ما ذكر من المثالين غير مربوطين بالمقام.

امّا الاوّل: لان المراد بايام الاستظهار ان كان ما بعد العادة فحرمة الصلوة فيه ـ على فرض ثبوتها مع ان المشهور عدمها بل استحباب تركها ـ مستندة الى قاعدة الامكان والاستصحاب لا الى جانب ترجيح الحرمة على الوجوب، و لا نقول انّ استناد ترجيح الحرمة على الوجوب الى دليل اخر غير القاعدة المزبورة مطلقاً ينافي تمامية الاستقراء، كيف و مبنى الاستقراء على ثبوت الحكم في الموارد المستقرء فيها بدليل من الادلة الشرعية ثم الحاق ما ليس فيه دليل بالخصوص بها الحاقاً للمشكوك بالاعم الاغلب.

بل نقول: انّ تقديم الحرمة على الوجوب اذا ثبت بدليل شرعي خاص من كتاب او سنّة او اجماع، فهذا ممكن امكن الحاق المشكوك فيه به، لانّ احتمال كون ذلك بغلبة جانب التحريم على الوجوب حينئذ قائم، و امّا اذا ثبت بغير دليل خاص من القواعد العامة كالاستصحاب و نحوه، فلا يجدى في مقام الشك.

لانّا نعلم حينئذ انّ الحكم مستند الى شيئي اخر غير غلبة جانب الحرمة

على جانب الوجوب، و ان اريد بايام الاستظهار ما قبل الثلثة للمضطربة و المبتدئة، فحرمة العبادة حينئذ ايضاً من قاعدة الامكان المدلول عليها فلا يكون مربوطاً بالمقام ايضاً لان هذه الاخبار دليل على ثبوت الموضوع و هو الحيض و دليل الصلوة حينئذ هو نحو قوله: دَعى الصلوة ايام اقرائكث.

و كيف كان فحرمة الصلوة فى ايام الاستظهار مما لا ينظر الى حيث جانب الحرمة على جانب الوجوب فى محتمليهما.

و امّا الثانى ـ فلانّ الكلام فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة الذاتيين والامر فى الانائين المشتبهين ليس كذلك لانّ الوضوء بالماء المتنجس حرمته لاجل التشريع لا بالذات، و قضية القاعدة ان يحكم فيها بوجوب الوضوء لانّ هذا الوجوب ليس له معارض فى حال الاشتباه الذى يرتفع معه الحرمة التشريعية مع انّ النص ورد بار اقتهما و العدول الى التيمم، فليس هذا الّا محض التعبّد الصرف الّذى لا تتخطّى منه الى غيره من ساير صور اشتباه الواجب بغير الحرام الذاتى و لو اغمضنا عن ذلك و بنينا على حرمة الوضوء بالماء المتنجّس ذاتاً فلاريب فى اختصاص الحكم مورد النص ايضاً عند الكل لانّ غاية ما يقوله القائل بتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب انّه اذا دار الامر بين وجوب شيئى و حرمته رجّح جانب الحرمة.

و هذا غير ترك المعلوم لاجل الاجتناب عن الحرام لانّه مما يلتزمه احد فى غير الا نائين الذين هما مورد النص، بل لابد فيه من البناء على التخيير.

والحاصل ان الحكم فى مسئلة الا نائين وارد على خلاف القاعدة و مختص بها، و لا يتعدّى منها الى ما هو نظيرها اعنى صور اشتباه الواجب

بالحرام، و لا الى صور دوران الامر بين وجوب شيئى او حرمته الّتى كلامنا فيها.

اللهم الّا ان يقال انّ ترك الواجب القطعى لاجل الاجتناب عن الحرام على سبيل اليقين كما هو كذلك فى الا نائين المشتبهين بمقتضى ترك محتمل الوجوب لاجل التخلّص عن الوقوع فى الحرام، كما فيما نحن فيه بطريق اولى.

فمسئلة الا نائين و ان لم يكن من جنس ما نحن فيه الّا انّها تدلّ على المطلوب بالاولوية القطعية، و فيه ان القطع بالاولوية ممنوع لانّ الواجب المتروك في مسئلة الا نائين ـ و هو الوضوء ـ متدارك بالبدل ـ و هو التيمم ـ جعله الشارع احد الطهورين، فلا يلزم من جواز ترك نحو هذا الواجب لاجل الاجتناب عن الحرام جواز ترك ما لا بدل له من محتمل الوجوب لاجل ذلك.

نعم يمكن تقديم جانب الحرمة فى محل الكلام الّذى هو دوران الامر بين الوجوب التخييرى و الحرمة العينية بانّ السلامة اليقينية فى اختيار الفرد الاخر، لانّه لا ينافى وجوب محتمل الحرمة لو كان فى الواقع واجباً بخلاف مالو اختير ذلك الفرد المحرم فانّه معرضة للوقوع فى الحرام الواقعى.

و هذا ما يقال من انّ قاعدة الاشتغال تقتضى اليقين اذا دار الامر بينه و بين التخيير و لكنه انما يناسب مذهب من يبنى على الاشتغال فى الاجزاء والشرائط والله العالم.

الحمدللّه اولا و اخرا و صلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين.

[فائدة ١٢]

فی انّ الامر بشیئی [هل] يقتضی النهی عن ضدّه ام لا[١]

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمدللّه رب العالمین و صلّی اللّه علی محمد و آله الطاهرین و لعنة اللّه علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین.

امّا بعد، فهذه مسئلة معروفة، معرکة الآراء یبحث فیها عن اقتضاء الامر بالشیئی النهی عن ضدّه و تنقیح الکلام فیه یستدعی رسم مقدّمات:

الاولی ـ النسبة بین هذه المسئلة و سابقتها الّتی هی مسئلة مقدمة الواجب علی الظاهر عموم من وجه، یعنی انّ المثبت فی کل من المسئلتین یمکن ان یکون مثبتاً فی الاخری و نافیاً.

امّا المثبت فی المسئلة السابقة فان اعترف بکون ترک الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه، ثمّ اعترف بوجوب المقدّمات العدمیة نحو المقدمات الوجودیة فـهو

١-انظر: مطارح الانظار: ص ١٠٣ و بعدها و قارن حیث قدم مقرر بحثه هذه المسئلة علی مسئلة اجتماع الامر و النهی و هذا خلاف منهج عامة الاصولیین امّا مقالة المطارح بقیت ناقصاً ولتمام التقریر الحق الناسخ هذه الفائدة عیناً و نسبها فی الحاشیة الی بعض اساطین تلامیذ المصنف و هی مما اعتمدنا علیها فی تحقیق هذه الفائدة.

مثبت في المسئلتين، و انْ لم يعترف بشيئي من الامرين، او باحدهما كان مثبتاً هناك و نافياً هنا.

و امّا المثبت في هذه المسئلة و ان كان وجه الاثبات عنده كون ترك احد الضدّين مقدمة لفعل الاخر كان مثبتاً في المقامين.

و ان كان وجه دعوى عينية ترك احدهما لفعل الاخر و بالعكس، يمكن ان يكون نافياً في تلك المسئلة و مثبتاً في هذه، و هكذا الكلام في الثاني فان نفي الوجوب او الاقتضاء يمكن اَنْ يجتمع مع النفي في الاخر و مع الاثبات بعين ما ذكر.

و حينئذ فعلي تقدير كون ترك الضد مقدّمة لفعل الاخر يكون هذه المسئلة فرداً من افراد المسئلة السابقة و شعبة من شُعَبها، لكن لما كان ظاهر عناوينهم في المسئلة السابقة اختصاص البحث بالمقدّمات الوجودية، انفردت هذه المسئلة عنها في الذكر و العنوان، مضافاً الى ما في مقدّمية ترك الضد من البحث و النظر المقتضي لعقد باب مستقل لها، فاذاً لا بأس في تحقيق هذا المقام يعني كون ترك الضد مقدّمة لفعل الاخر و عدمه ثمّ الخوض في اصل المرام.

[المقدمة الاولى في تحقيق في كون ترك الضدّ مقدمة لفعل الاخر و عدمه]

فنقول و باللّه الاستعانة و عليه الاعتماد، قد اختلف العلماء في توقف فعل الضد على ترك الاخر و بالعكس على اقوال.

فعن البهائي و الكاظمي و سلطان العلماء: نفي التوقف مطلقاً، و به قال السبزواري في الرسالة ـ على ما حكي عنه ـ سيجيئي نقل عبارتها بعينها.

و ذهب الحاجبي و العضدي الي التوقّف من الطرفين، حيث انّهما ذكرا شبهة الكعبي الاتية ـ انشاءالله ـ و اجابا عنها: «بمنع وجوب المقدّمة» و هذا اعتراف صريح «بكون فعل الاضداد مقدمة لترك الاخر المحرم» ثم لمّا جاثا في البحث عن اقتضاء الامر بالشيئي النهي عن ضدّه و عدمه اجابا عن الدليل المعروف ـ الآتي ذكره انشاءالله ـ «بمنع وجوب المقدّمة» و هذا ايضاً اعتراف ثان بان ترك احد الضدّين مقدّمة للاخر و المشهور بين المتاخرين من اصحابنا على ما قيل: والمتاخرين عنهم كصاحبي القوانين و الفصول و بعض المحققين في حاشيته على المعالم: اثبات التوقف من طرف الوجود دون العدم، فقالوا بكون الترك مقدّمة للفعل دون العكس، حذراً من شبهة الكعبي المبتنية على توقف الترك على الفعل.

فالمذاهب ـ مع مذهب الكعبي القائل: «بكون الفعل مقدمة للترك»

اربعة.

و يلوح من المحقق الخوانساری تفصيل اخر و هو توقف وجود الضدّ المعدوم على رفع الضدّ الموجود و عدم توقّف رفعه على وجود الاخر.

حجّة الاولين يظهر من جواب حجّة المشهور، و حجتهم على كون ترك الضد مقدمة للفعل:

انّ اجتماع كل منهما مع الاخر محال للمضادّة، فيكون وجود كل منهما مانعاً عن حصول الاخر و عدم المانع من جملة المقدمات.

و اورد عليه بوجوه:

منها: دعوى المقارنة الاتّفاقية بين وجود احد الضدّين و عدم الاخر من [دون] توقف الوجود على العدم لمنع وجود كل منهما مانعاً عن وجود الاخر، لانّ مجرّد استحالة اجتماع الضد مع الضد الاخر لا يقتضي بكونه مانعاً منه ليكون عدمه مقدمة لفعله اذ الامور اللازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الممنوع، مع انّ وجودها ليس مانعاً و لا عدمها من المقدمات.

و منها: انّ من المعلوم بالوجدان انّه اذا حصل ارادة المامور به و انتفى الصارف عنه حصل هناک امران فعل المامور به و ترک ضدّه، فيكونان اذاً معلولي علّة واحدة، فلا وجه لجعل ترک الضدّ من مقدّمات فعل الاخر، و ذلک مثل السبب الباعث على حصول احد النقيضين فانّه هو الباعث على رفع الاخر من غير ترتّب و توقف بينهما جدّاً.

و منها: انّه لو كان ترك الضد مقدّمة لفعل ضدّه لزم الدور فانّ مقدميّةالترك للفعل مبتنية على كون وجود احدهما مانعاً عن وجود الاخر كما تقرّر في تقرير الحجّة و التزام المانعية من طرف يقتضي المانعية من الطرفين لاستواء النسبة في المضادّة.

فكما انّ ترك المانع من مقدّمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل، فيكون فعل الضدّ مثلاً موقوفاً على ترك الضدّ توقف الشيئى على عدم مانعه، و تركْ الفعل موقوفاً على فعل ضدّه لكونه سبباً لذلك الترك، و توقّف المسبّب على سببه اولى من توقف الشيئى على عدم مانعه الذى هوالشرط.

و منها: انّه لوكان كذلك، لزم صحة قول الكعبى بانتفاء المباح على القول بوجوب جميع المقدمات ـ كما هو المشهور المنصور ـ و الملازمة قد اتّضحت من بيان الملازمة المتقدمة، اذ على تقدير كون فعل الضدّ من مقدمات ترك الاخر يكون فعل المباحات لترك الاضداد المحرّمة واجباً.

و هذه الايرادات الاربعة ذكرها الشيخ في حاشيته على المعالم و تصدّى لجواب بعضها بما يرجع الى كلام المحقّق الخوانسارى في جواب كلام السبزوارى وستعرفها، والوجهان الأخيران جوابان عن الدليل المزبور على سبيل النقض و هما دليلان على القول بعدم التوقّف، كما انّ الوجهين الاولين: اولهما منع لدعوى التمانع و ثانيهما دعاء قضاء الوجدان بعدم التوقف، فهو حينئذ دليل بعضها[١] على عدم التوقّف.

١- في مطارح الانظار: دليل ايضاً على عدم. ص ١٥٨.

و منها: ما ذكره السبزواری ـ فی الرسالة المعمولة فی البحث عن وجوب المقدمة حیث استدل للنافی علی عدم وجوبها بانها: «لو وجبت لزم صحة قول الکعبی یعنی ما ذکر آنفاً» و اجاب «ره» عنها بما اجاب و قال فی جملة کلامه ما لفظه: «ثم فی جعل الاضداد مانعاً عن حصول الحرام نظر، اذ لو کان کذلک کانت المانعیة من الطرفین لاستواء النسبة، فاذا کانت الصلوة مثلاً مانعة من الزنا کان الزنا ایضاً مانعاً منها و حینئذ کان الزناء موقوفا علی عدم الصلوة فیکون وجود الصلوة علة لعدم الزناء، والحال انّ عدم الزناء علّة لوجود الصلوة. لانّ رفع الموانع[1] علة لوجوده فیلزم ان یکون العلیة من الطرفین و هذا خلف انتهی».

و هذا الایراد علی مانعیة الضدّ قریب من الدور المزبور، الّا ان المأخوذ فی هذا الایراد کون عدم المانع ایضاً علّة و انّ جهة التوقف من الطرفین هی العلیة و الماخوذ فی تقریر الدوران عدم المانع شرط، و انّ جهة التوقف فی احد الطرفین علی نحو الاشتراط کما فی توقف فعل الضدّ علی ترک الاخر و فی الطرف الاخر علی جهة العلیّة، کما فی توقف ترکه علی فعل الاخر توقف الشیئی علی علّته و سببه.

و اجاب عنه المحقق الخوانساری بقوله: «و امّا ثانیاً فلان قوله (فیکون وجود الصلوة علّة لعدم الزنا) ان اراد انّه یتوقف علیه و لا یحصل بدونه فهو باطل، لانّ عدم الشیئی انّما یحصل بعدم علته التامّة، فوجود الزنا اذا کان علته

١- فی الرسالة للسبزواری:... مانع الشیئی من علل وجوده. النسخة المخطوطة رقم ٢٧٦١ فی مکتبة مجلس.

التامّة مجموعة[١] يكون احد اجزائها[٢] عدم المانع الذّى هو الصلوة، فعدمه انّما يحصل بعدم ذلك المجموع و عدم المركب انما يحصل بعدم احد اجزائه و لا يتوقف على خصوص عدم المانع اى وجود الصلوة، و ان اراد به انه اذا فرض ان جميع اجزاء العلّة للزنا، حاصل سوى عدم الصلوة، فحينئذ عدم الزنا موقوف على وجود الصلوة، و وجود الصلوة موقوف على عدم الزنا، فيلزم الدور.

ففيه انه يجوز ان يكون هذا الفرض محالاً و امتناع صلاحية علية الشيئى لعلّته على تقدير محال ممنوع» انتهى كلامه رفع مقامه.

و خلاصة معناه: ان المحال انما يلزم على تقدير علّية وجود احد الضدين لعدم الاخر، و هذا امّا غير لازم او غير جائز.

بيانه: انّ عدم احد الضدين قد يكون باعتبار انتفاء شيئى من اجزاء علّة الوجود او شروطه، و حينئذ لا يكون العدم معلولاً لوجود الضد الاخر المفروض كونه مانعاً.

و قد يكون باعتبار وجود الضدّ و من جهته، و ذلك انّما يكون اذا كان اجزاء علّة الوجود و شرائطه مجتمعة، الاعدم المانع الذّى هو وجود الضدّ الاخر، فحينئذ يستند عدم الضدّ الى وجود ضده و يكون معلولاً منه، و لكن هذا الفرض مما يمكن دعوى استحالته فالدور المحال غير وارد.

و قوله «و امتناع صلاحية علية الشيئى لعلته على تقدير محال ممنوع» كانّه

١- فى الرسالة المطبوعة للخوانسارى: مجموع

٢- فى المصدر:اجزائه، الطبعة الحجرية ١٣١٦ هـ صص ٢٠٤-٢٠٥

دفع لايراد متوّهم و هو: «انّ جعل الاضداد مانعاً حينئذ يكـون مـحالاً لانّـه موقوف على فرض محال، و هو اجتماع وجود احد الضدين مع اجزاء علية وجود الاخر و شرائطه عدى عدم المانع.

و وجه الدفع انّه ليس ابطالاً لما نعية الضد و كونه علّة عدم الاخر، و انّما هو تعليق للمانعية على فرض و هذا لا يمنع اصل التمانع بعد ذلك الغرض. مثلاً اذا قيل:

لَو كانَ فيهما آلهة اِلّا اللّه لَفَسَدتا» [الانـبياء: ٢١] فـذلك ليس نـفياً للفساد على تقدير وجود آلهة، بل انّما [هو] بيان للملازمة بين امرين و ان كان الملزوم محالاً، فانّ استحالة المقدّم لا يوجب كذب القضية الشرطية. و حينئذ فللقائل بالتمانع بين الاضداد اثبات المانعية على فرض، و ان كان هذا الفرض محالاً.

و انت خبير بانّ هذا الكلام، و ان كان يندفع به الدور الّا انّه ينتفي التوقف رأساً، فلا يكون ترك احدهما مقدّمة لفعل الاخر ايضاً فضلاً عن كون الفعل مقدمة للترك، لانّ توقّف فعل الضد على ترك الاخر انّما جاء من جهة كون الضدّ مانعاً و علّة لعدم الاخر، و كون عدم المانع من الشرائط كما قـرر فـي الاستدلال.

و بعد ان قلنا باستحالة كـونه مـانعاً نـظراً الى اسـتحالة اجـتماع وجـود احدهما مع مقتضى الاخر ـ كما يقوله (ره) ـ فمن اين يـجيئى تـوقف فـعل احدهما على ترك الاخر، و من اين ثبت المقدّمية على ان قوله و (يجوز ان يكون هذا الفرض محالاً) غير واضح الدليل.

لانّ غاية توجيهه ان يقال: انّ مقتضى الضدّين ايضاً متضادان نحو هما و بعد فرض وجود احد الضدين و مقتضيه يمتنع وجود مقتضى الضد الاخر نحو امتناع وجوده.

و فيه مع التضاد بين المقتضيين في جميع الموارد و ان سلّم بالنسبة الى بعضها لانّ مقتضيهما قد يكونان قائمين بموضوعين، فلا يكونان من الاضداد المتواردة على محل واحد حتى يمتنع اجتماعهما في الوجود.

توضيح ذلك انّ اقصى ما وسع المحقق المزبور انْ يقول: انّ بين ارادة الصلوة و ارادة الزنا اللّتين هما مقتضيان لهما تضادّ نحو تضادّ الصلوة و الزنا و لا يمكن اجتماع نفس الصلوة مع مقتضى الزنا، ـ اعنى الارادة ـ حتى يكون وجود الصلوة علّة لعدم الزنا لانّ اجتماعهما يستلزم اجتماع ارادة الصلوة و ارادة الزنا، و هما متضادان لا يجتمعان.

و جوابه: انّا ننقل الكلام في نفس الارادتين و نقول: ان اراد الصلوة مانعة لارادة الزنا، فتكون علّة لعدمها، فيجب ايجادها ـ اى ايجادَ ارادة الصلوة ـ من باب المقدمة اذاكان ترك الزنا واجباً، و يجب تركها اذاكان تركه حراماً كما في صورة توقف حفظ النفس عليه، فان ادعيت ايضاً انّه يجوز ان يكون اجتماع نفس ارادة الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا مستحيلاً، فلا يكون ارادة الصلوة مانعة من ارادة الزنا و علة لعدمه.

لانّ هذا الاجتماع يستلزم اجتماع مقتضى ارادة الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا و هذا محال ايضاً نحو تضاد الارادتين.

ففيه: انّ مقتضى ارادة الصلوة تعلّق امر الشارع بها و كونها ذات مصلحة

مجتمعة و هو امر قائم بنفس الصلوة و مقتضى ارادة الزنا ما فيه من اللـذّة و حظ النفس و ذلك متعلّق بنفس الزنا و لا استحالة في وجود هذين المقتضيين في الموضوعين والمحلين المختلفين، فيمكن حينئذ ان يجتمع ارادة الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا و هو الداعي القائم بنفس الزنـا، فـيكون وجـود ارادة الصلوة مانعاً للزنا و علّة لعدمه، فيجب ايجادَها من بـاب المـقدمة او تـركها كذلك.

فان قلت: (لماذا جاز) اجتماع داعـي الضـدين كـالصلوة و الزنـا اعـنى المقتضيين لارادتهما في الوجود فيما اذا يوجد احدهما دون الاخر.

قلنا بسبب اختيار الطبيعة فانها اذا نظرت الى داعي الصلوة و داعى الزنا مثلاً فتختار احدهما في حد ذاتها او بملاحظة المرجّحات الأُخَر من حسن تعجيل اللذّة او خوف تأجيل العذاب و نحو هما، و اذا اخترت احدهما تحقّق مقتضاه فيجوز اجتماع وجود الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا و حينئذ يـصح الحكم بوجوب ايجاد الصلوة لكونها علة عدم ارادة الزنا التى هى مقتضية له فيتم الكلام من غير فرق بين ان يكون التمانع اولا ملحوظاً بين الصلوة و الزنا او بين ارادتهما.

و الحاصل انّ فى كلام المحقق خرازة من وجهين:

احدهما انّه: إنْ تّم لكان نفياً للتوقف راساً و هو مدعى السبزوارى.

والثاني: انّ تماميّته موقوفة على استحالة اجتماع احد الضدّين مع تمام مقتضى الضدّ الاخر و وجهه غير واضح، بل الظاهر جواز ذلك كما عرفت، و للمحقق المزبور تحقيق اخر فى دفع الدور، ذكره انتصاراً لمن اجـاب عـن

شبهة الكعبي بانّ: ترک الضد اعنی الحرام غالباً يستند الى عدم مقتضی الوجود و قد يكون مستنداً الى وجود المانع اعنى الضد الاخر الذّى هو احد المباحات ـ (مثلاً فالوجوب انّما يعرض للمباحات) ـ احياناً، فلا يلزم انتفاء المباح رأساً دائماً حيث انّه ـ ره ـ اورد عليه اولاً: بانّه يلزم الدور بناء على تحقق المانعية من الطرفين.

ثمّ اعتذر عنه بقوله «و يمكن ان يتكلف في الجواب بان مراده ان ترك الزنا فی وقت موقوف فی بعض الصور على فعل ضدّه فی الوقت السابق عليه فلا يلزم الدور حينئذ.»

قال: «بيانه انّا نغرض انّ فى وقت مثلاً وجد الشوق الى الزنا لكن لم يصل الى حدّ الجماع، فحينئذ عدم الزنا حاصل لعدم الجماع الّذى هو علّته التامّة من دون توقف على وجود المانع، و يمكن فی هذه الصورة ان يعلم انّه اذا لم يشتغل بالصلوة مثلاً لقوى ذلک الشوق و يصل الى حد الجماع و يحصل الزنا فی الزمان اللاحق[1] ايضاً بناء على عدم شرطه لا وجود مانع» انتهى كلامه.

و توضيح الايراد و الجواب على وجه ينطبق على ما نحن فيه هو ان الاعتراف بكون فعل الضد مقدمة لترک الاخر فی الجملة ـ و لو فی بعض الصور و فی بعض الاحيان ـ لا ينفکّ عن الدور ايضاً (بناء على تسليم التمانع

۱ـ و بعد «الزمان اللاحق» سقط شطر من اصل كلام الخوانسارى و هو هكذا: فيشتغل بالصلوة فی الوقت السابق لان الاشتغال به ممكن اذ المفروض ان عدم مانعه متحقق بناء على عدم الجماع و بعد الاشتغال بالصلوة يفتر الشوق و لم يصل الى حد الجماع فتحقق عدم الزنا فی الزمان «اللاحق» و لعل الشيخ الاعظم اراد اسقاطه لدلالة بقية العبارة على المقصود. المصدر ص ۲۰۵-۲۰۴

من الطرفين اذ المفروض ان التمانع يقتضى ان يكون ترك كل منهما مقدّمة شرطية لفعل الاخر دائماً فاذا اتفق فى بعض الصور توقف الترك على الفعل ايضاً)(١)

من باب توقّف عدم المعلول على وجود المانع المقترن بتمام المقتضى، فلا محيص من الدور اصلاً، و هذا تقرير الايراد المزبور الذى هو عين الدور الّذى اورد فى المقام على كون ترك الضدّ مقدّمة، و كون كل منهما مانعاً عن الاخر.

و امّا الجواب فتقريره ان يقال: انّ ترك الضدّ لا يكون معلولاً من فعل ضدّه و موقوفاً عليه الّا اذا كان زمان الترك و الفعل مختلفاً، كما اذا كان فعل الضد فى هذالزمان علة لترك ضده فى الزمان المتأخّر اللاحق، فيكون الّذى يتوقّف على فعل الضد هو الترك الّذى يتحقّق بعد زمان الفعل، و لا يتوقف الفعل على ذلك الترك بل على الترك المقارن له فى الوجود، مثلاً اذا فرضنا الضدّين: الصلوة و الازالة، كان فعل واحد منهما موقوفاً على ترك الاخر فى زمان الفعل، و لكن ترك كل منهما ليس موقوفاً و معلولاً لفعل الاخر فى زمانه.

بل انّما يكون كذلك اذا كان ترك كل واحدة منهما فى الزمان اللاحق موقوفاً على مباشرة المكلف لفعل الاخر فى الحال، فيكون الصلوة مثلاً موقوفاً على ترك الازالة فى وقتها، و لا يكون هذا الترك اعنى ترك الازالة

١- ما بين القوسين ليس فى اصل المخطوط بل ورد فى النسخة المطبوعة فى مطارح الانظار

فى وقت الصلوة موقوفاً على فعل الصلوة التى كانت موقوفة على الترك المزبور حتى يرد الدور لعدم وجود مقتضيها فى وقت الصلوة بل انّما يكون ترك الازالة في الآن المتأخر و الزمان اللاحق موقوفاً و معلولاً لفعل الصلوة الواقع فيما قبل.

و ذلك انّما يكون اذا كان جميع مقتضيات الازالة موجودة فى الآن اللاحق و كان تركها فى ذلك (الآن) موقوفاً على ايجاد مانعها، اعني: الصلوة مثلاً فيما قيل فلا يلزم الدور حينئذ لاختلاف طرفى التوقف حيث انّ مقدّمة الفعل هو الترك المقارن له فى الوجود و معلول هذا الفعل هو الترك المتأخر.

و انت (خبير) بانّ هذا الجواب عن الدور مبنى على (دعوى) استحالة توقف الترك المقارن على الفعل، و هذا انّما يتّم اذا قلنا باستحالة اجتماع تمام مقتضى احد الضدّين مع الضد الاخر، حتى يكون علية فعله لترك الاخر فى زمان واحد مستحيلاً.

و قد عرفت منع هذه الاستحالة و انّه يجوزان يجتمع احد الضدين مع تمام مقتض الاخر، و حينئذ يرد الدور على فرض التمانع جدّاً لانّ التوقّف حينئذ ثابت من الطرفين فى ان واحد على ان الجواب عن الدور بالتقرير المزبور حقيقة يرجع الى نفى التمانع و عدم التوقف رأساً و ذلك لأنّه اذا قيل انّ ترك الضد انّما يتوقّف على فعل ضدّه فى الآن الثانى لا فى آن الفعل كان معناه انّهما غير متمانعين فى الان الاوّل.

اذ لو كانا متمانعين لكان عدم كل منهما موقوفاً على وجود الاخر، لانّ عدم الممنوع مستند الى وجود المانع، فلا وجه لجعل الصلوة مثلاً مانعة عن

الازالة في وقتها، مع عدم كونها مقدّمة سببية لعدم الازالة.

اللّهم الّا أن يقال انّ عدم الممنوع لا يجب ان يستند ـ على الدوام ـ الى وجود المانع لامكان استناده الى فقد شيئى من اجزاء المقتضى او شرائطه. فحينئذ لا ملازمة بين كونهما متمانعين في الآن الاوّل ايضاً و بين استناد عدم احدهما الى وجود الآخر كاستناد عدم الازالة الى وجود الصلوة لجواز استناد عدم الازالة فى آن الصلوة الى عدم المقتضى.

فيكون عدم الازالة مقدمة لوجود الصلوة لكونه عدم المانع و لكن لا يكون وجود الصلوة مقدّمة لعدم الازالة المتقارن معها فى الوجود، حتى يلزم الدور.

و فيه انّ قضية التمانع شأنية وجود كل منهما؛ لعليّة عدم الاخر في جميع الافآت لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم و ان لم يكن مقتضاه دوام العلية فعلاً.

و لاريب انّ موجب الدور انّما هو هذه الشأنية لدوام العلية (لا دوام العلية ـ خ) لانّه يكفى فى لزوم الدور أنْ يكون توقف ترك احدهما على فعل الاخر فى زمانه امراً جائزاً ممكناً.

اذ المفروض انّ الترك مقدمة للفعل دائماً فاذا جاز توقف الفعل ايضاً على الترك و لو فى بعض الصور، لزم توقف الشيئى على ما هو موقوف عليه، و هو مستحيل جداً.

نعم لو قيل بما ذكره المحقّق المزبور آنفاً من انّ علية وجود احد الضدّين لعدم الاخر مبتنية على اجتماع وجوده مع مقتضى الاخر، نظراً الى ان المانع

لا يكون علّة لعدم الممنوع الا بعد وجود مقتضيه و اجتماعهما مما يجوز دعوى استحالته لا ستريح عن الدور لاستحالة توقف الترک على الفعل حين وجوده علي هذا التقدير.

و لكنّک عرفت ما فيه، هذا كلام المحقّق الخوانسارى في الجواب عن الدور.

و اجاب عنه المحقّق الاصبهاني ايضاً في «حاشيته على المعالم» في كلام طويل ـ ذكره بتمام عباراته يوجب الملال، غير انّا نذكر خلاصة مجموع عباراته و فقراته و من اراد الاطلاع عليه تفصيلاً فليرجع الى الحاشية المزبورة.

قال: و يرد على الثاني يعنى الدوران وجود الضدّ من موانع وجود الضد الآخر مطلقاً، فلا يمكن فعل الضد الاخر الّا بعد تركه، و ليس من وجود الاخر الّا شأنية كونه سبباً لترک ذلک الضدّ اذ لا ينحصر ترک الشيئى في وجود المانع منه، فان انتفاء كل اجزاء العلة التامّة علّة تامّة لتركه و مع استناده الى احد تلک الاسباب لا يوقف به على السبب المفروض حتى يرد الدور، و هذا مع ما ذكره المحقق الخوانسارى بقوله و «اما ثانياً» و قد تقدّم متقاربالمراد بل متّحدان حقيقة كما هو ظاهر للمتأمّل.

ثم اورد على نفسه: بانه اذا فرض انتفاء سائر الاسباب و انحصار الامر في السبب المفروض يعنى وجود المانع الّذى هو الضد فيجيئى الدور.

ثم اجاب عنه بانّ هذا الفرض غير ممكن لانّ فعل الضدّ مسبوق بارادته و هى كافية فى التسبّب لترک ضدّه فليس يوجد مقام كان ترک الضد مستنداً

الى نفس وجود ضدّه لوضوح ان الفعل مسبوق بالارادة و هى صارفة عن الاخر.

ثمّ اورد على نفسه: بانّه يجرى الكلام المزبور بالنسبة الى ارادة الضد لمضادّتها مع الضدّ الاخر لامتناع اجتماعهما.

ثم اجاب عنه بمنع المضادّة و انّ مجرد امتناع الاجتماع بين الامرين لا يقتضى المضادّة اذ قد يكون الامتناع عرضياً كما فى المقام، فان امتناع اجتماع ارادة احد الضدّين مع الضدّ الاخر من جهة تضادّ هذه الارادة لارادة الاخر، و لذا كان ارادة احدهما صارفة عن الضدّ الاخر.

ثم اورد على نفسه: بانه يجرى الكلام بالنسبة الى الارادة المفروضة و ارادة الضدّ الاخر فيلزم الدور، لان حصول الارادة المفروضة سبب لعدم ارادة الضد الآخر كما ذكر من انّ وجود احد الضدين سبب لانتفاء الاخر مع انّ وجودها يتوقّف على انتفاء الاخرى بناء على كون عدم الضد شرطاً فى حصول الاخر.

ثم اجاب عنه بانّ ارادة الفعل و عدمها انّما يتفرع على حصول الداعى و عدمه، فقد لا يوجد الداعى الى الضد اصلاً فيتفرّع عليه عدم الارادة من غير ان تسبّب ذلك من ارادة الضدّ الاخر بوجه من الوجوه، و قد يوجد الداعى لكن لغلبة الداعى الى الضد الاخر المامور به مثلاً فلا يكون عدم الارادة حينئذ مستندة الى ارادة الضدّ بل الى غلبة داعيه.

و على اى حال فلا تأثير لنفس الارادة فى انتفاء الارادة الاخرى.

قلت لا يخفى عليك انّ منع استناد انتفاء ارادة الضدّ الى ارادة ضدّه هنا

منافٍ لما ذكره في الجواب عن السؤال الاوّل من انّ ارادة الضدّ كافية في التسبب لترك ضدّه فتدبّر جداً.

ثم اورد على نفسه بانّا نجرى الكلام و الايراد بالنسبة الى غلبة الداعى الى الضدّ المامور به و غلبة الداعي الى ضدّه لكونهما ضدّين ايضاً، و قد صار (رجحان الداعي الى الفعل سبباً لانتفاء رجحان الداعى الى ضدّه و المفروض توقف الرجحان المزبور على انتفاء) رجحان داعى الضدّ فيلزم الدور.[١]

ثم اجاب عنه: بانّه لا سببيّة بين رجحان داعى الفعل و بين انتفاء رجحان داعي ضدّه، بل رجحان الداعي الى الفعل انّما يكون لعين مرجوحية الداعى الى الضدّ، فهما حاصلان في مرتبة واحدة من غير توقف بينهما حتّى يتقدم احدهما على الاخر في المرتبة، فرجحان الداعي الى المامور به مثلاً مكافؤ في الوجود بمرجوحية الداعي الى ضدّه اذا الرجحانية و المرجوحية من الامور المتضايفة، و من المقرّر عدم تقدّم احد المتضايفين على الاخر في الوجود.

و قال في اواخر كلامه: و توضيح المقام ان الامرين المتقابلين ان كان تقابلهما من قبيل الايجاب و السلب فلا توقّف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الاخر، اذ حصول كل من الجانبين عين ارتفاع الاخر، و كذا الحال في تقابل العدم و الملكة.

و قد عرفت عدم التوقف في تقابل التضايف ايضاً، و امّا المتقابلان على سبيل التضادّ فيتوقف وجود كل على عدم الاخر الّا انّ مرجع الامر فيها الى احد الوجوه الاخر كما في المقام انتهى كلامه رفع مقامه.

١- ما بين القوسين مزيد من النسخة المطبوعة: ص ١١١

و یرد علیه ـ بعد امکان المناقشة فی کثیرة من الکلمات المزبورة ـ امران:

احدهما ـ انّ خاتمة کلامه قد استقرت علی ترک الضدّ ابداً معلول لانتفاء السبب الداعی، اعنی غلبة رجحانه فلا یکون (مقام) یستند فیه الی وجود الضدّ الاخر او الی سبب وجوده و عند ذلک امتنع ان یکون احد الضدّین مانعاً عن الاخر، لانّ المانع من شأنه استناد عدم الممنوع الیه، فلا یکون عدمه مقدمة لوجود الاخر، اذ المقدمیة انّما جائت من جهة کونه مانعاً و کون عدم المانع شرطاً.

و العجب انّه اعترف فی صدر کلامه بذلک، و مع ذلک قال متصلاً به انّ انحصار سبب ترک الضدّ فی وجود الضدّ الاخر غیر ممکن.

و بالجملة انّه (ره) لما تصدّی لدفع الدور نظراً الی الواقع و الحقّ، و افاد ما حاصله انّ فعل الضدّ و ترک الضدّ الاخر من المقارنات الاتّفاقیة نظراً الی تقارن علتیهما (علّة وجود احدهما و علّة عدم الاخر) و هما غلبة رجحان داعی الموجود و مرجوحیة داعی المتروک، و غفل عن کون هذا التحقیق نفیاً للتوقف راساً.

والثانی ـ ان تقدّم احد الامرین علی الاخر لا یمکن الّا اذا کان علّتاهما مختلفتین فی الرتبة حتّی انّه اذا فرض مساوات الشیئین فی الرتبة امتنع تقدّم معلول احدهما علی معلول الاخر، و حینئذ لا یجوز ان یکون احد المعلولین مقدمة لوجود الاخر، اذ المقدمة سابقة علی ذیها رتبة و الفرض (انّهما) فی المرتبة سواء لاستواء علّیتهما.

اذا تحقق ذلک، فنقول انّه (ره) جعل علّة وجود احد الضدین: علیة

الداعی الیه و جعل علّة عدم الاخر مرجوحیة الداعـی الیـه، و جـعل هـاتین العلتین من المتضایفات الّتی اعترف بعدم تقدّم احدهما علی الاخر رتبة قائلاً: بانّ احدهما یتحقق بعین تحقق الاخر کما هو صریح کلامه.

و علی هذا فالحکم بتوقّف وجود احد الضدّین علی عدم الاخر و کون هذا العدم مقدمة لوجود الاخر من العجائب.

فالحقّ انّه لا دافع للدور علی تقدیر کون الترک مقدمة للفعل، و انّ جمیع ما قیل فی دفعه یرجع بالاخرة الی نفی التوقّف (و تحقّقه).

نعم التفصیل الّذی نقلناه فی صدر المسئلة عند ذکر الاقوال عن المحقق الخوانساری من ان الضدّ اذا کان موجوداً کان رفعه مقدّمة لمجیئی الاخـر. مما یمکن الرکون الیه من غیر ان یکون فیه دور، و الی هذا اشار بقوله «متصلاً بما حکیناه عنه سابقاً».

و ههنا کلام و هو انّه یجوز ان یقال انّ المانع اذا کان موجوداً فعدمه مما یتوقّف علیه وجود الشیئی، و امّا اذا کان معدوماً فلا، نظیر ما قـال المـحقّق الدوانی انّ عند امکان اتّصاف شیئی بالمانعیة یکون عدم المانع حینئذ موقوفاً علیه، و امّا اذا لم یمکن اتصاف شیئی بالمانعیة فلا یکون حینئذ عدمه موقوفاً علیه و علی هذا لا یلزم علی المجیب دور مع حمل کلامه علی ظاهره ایضاً.

قال و بالجملة الحکم بمانعیة الاضداد، مما لا مجال لانکاره و فی کلام الشیخ الرئیس ایضاً التصریح بما نعیتها کیف و ای شیئی اولی بالمانعیة من الضد فلا (وجه) للایراد علی المجیب بانه جعل الضدّ مانعاً.[1]

---

۱ - انظر: مناهج الاحکام - الطبعة الحجریة للنراقی.

نعم لو قيل انّ عدم المانع مطلقاً ليس موقوفاً عليه بل هو من مقارنات العلّة التامّة، ـ كما ذهب اليه بعض ـ لم يكن بعيداً. لكنّ هذا لا اختصاص له بالمجيب و بمقامنا هذا انتهى كلامه رفع مقامه.

و خلاصة مراده انّه لا شكّ فى تمانع الاضداد. و انّ وجود احدهما يمنع عن وجود الاخر و لكنّ لا ملازمة بين كون الشيئى مانعاً و بين كون عدمه مقدّمة، لانّ عدم المانع اذا كان مقارناً للعلّة التامّة او سابقاً عليها لم يكن موقوفاً عليه، اذ لا توقّف حينئذ للمعلول الّا على وجود علّته التامّة.

و امّا اذا كان مؤخراً عنها بان اجتمعت العلّة فى الوجود مع وجود المانع، كان عدمه موقوفاً عليه.

و حينئذ فالذى يقتضيه تمانع الاضداد، انّما هو توقف وجود الضد المعدوم على ارتفاع الضد الموجود، و امّا توقّف الضدّ الموجود ايضاً على عدم الضدّ المعدوم، الّذى كان عدمه سابقاً على علّة الموجود او مقارناً معها فلا،و حينئذ لا يلزم الدور فى شيئى لانّا اذا فرضنا البياض شاغلاً للمحل كان وجود السواد حينئذ فى ذلك المحل موقوفاً على ارتفاع البياض. لاستحالة اجتماعهما و لكن وجود البياض الموجود ليس موقوفاً على عدم السواد لانّ هذا العدم سابق على علّة البياض او مقارن معها، فلا يكون وجود السواد المعدوم سبباً لرفع البياض الّذى كان مقدمة لوجود السواد، حتى يلزم الدور لانّ السواد انما يكون علّة لرفع البياض اذا كان عدمه شرطاً، و بعد ان بيّنا على انّ عدم السواد المعدوم ليس مقدّمة شرطية لوجود البياض لم يكن وجه لعلية السواد لعدم البياض.

هذه خلاصة مراده و هو خير ما يقال فی هذا المقام و لذا احتج اليه الاستاد دام ظله المتعال، الّا انّه مع ذلک لا يخلو عن المناقشة، و الاشکال من وجوه:

الاوّل ـ انّ جعل عدم المانع المقارن مع العلّة او المتقدم غير موقوف عليه غير ظاهر الوجه[1] اذ لا نجد فرقاً بين العدم المتقدّم و العدم المتأخّر من حيث عدم امکان تحقّق المعلول بدونه، و الّا لخرج المانع عن کونه مانعاً و کان وجود المعلول بدون هذا العدم ـ يعنی بدون وجود المانع ـ ممکناً و هذا خلف.

نعم الفرق بينهما هو ان العدم المقارن او المتقدّم مقدّمة حاصلة، والعدم المتأخرّ غير حاصلة و هذا القدر من الفرق لا يقتضی عدم التوقّف راساً فی الاوّل، و الّا لانحصر المقدّمة فی الجزء الاخير من العلّة التامة، اذا کانت مرکبة من اجزاء مرتبة فی الوجود.

لانه اذا تحققت الاجزاء و الشرايط الی (ان) انتهت الی الجزء الاخير، صدق انّ المعلول فی هذا الحال لا يتوقّف وجوده الّا علی ذلک الجزء، فيلزم ان لا يکون اجزاء العلّة و شرايطها من المقدّمات و فساده واضح، و حينئذ فالدور (باق) بحاله لمکان توقف البياض المفروض وجوده علی عدم السواد المفروض عدمه ايضاً المقتضی لکن وجود السواد علّة لرفع البياض الّذی کان موقوفاً عليه لوجوده.

الثانی ـ ان رفع الضدّ الموجود انّما يجوز ان يکون مقدّمة لمجيئی الضدّ

۱- فی مطارح الانظار: وجهه ص ۱۱۲

المعدوم، اذا كان وجود الضدّ الموجود مانعاً عن مجيئى الاخر المفروض عدمه، لانّ المقدّمية انّما احدث من جهة كون الضدّ مانعاً و عدمه شرطاً، و من المعلوم ان الموجود انّما يكون مانعاً عن المعدوم اذا كان تمام مقتضيه و شرايطه موجوداً، حتّى يكون سبب العدم وجود الموجود و الّا لم يكن مانعاً فعلاً بل شاناً، فلا رفعه مقدّمة.

و انّ قضية ما ذكره من انّ مطلق عدم المانع ليس موقوف عليه، هو ان يكون تمام ما يقتضي وجود الضد الاخر المفروض عدمه موجوداً في حال وجود الضد المفروض وجوده، حتى يكون رفعه مقدمة اذ لو اعتبر الرفع المزبور قبل استكمال علة وجود الضد المعدوم، لكان هذا داخلاً في اقسام عدم المانع المقارن مع العلّة او المتقدّم، فلا يكون باعترافه مقدّمة فمقدّمة رفع الضد الموجود موقوف على اعتباره و ملاحظته بعد استكمال اجزاء المقتضى للضد المعدوم و شرايطه، فيلزم حينئذ ان يكون اجتماع وجود احد الضدين مع تمام مقتضى الضدّ الاخر.

مع انّه (ره) قد اعترف فيما تقدّم في جواب السبزوارى: بان الصلوة لا يمكن ان يكون علّة لعدم الزنا الّا اذا فرض تحقّق جميع اجزاء علّة الزنا من الشوق و الارادة و نحوهما حتى يستند عدم الزنا، حينئذ الى وجود المانع فقط، فيكون هي العلّة للعدم دون فقد المقتضى، و انّ هذا يجوز ان يكون محالاً و حينئذ كيف يتمكن هنا من جعل رفع الضد الموجود مقدّمة لمجيئى الضد المعدوم، مع انّ مقدمة ذلك بناء على كلامه من عدم كون مطلق عدم المانع مقدمة مبنية على فرض وجود علة الزناء مثلاً مع الصلوة حتى يكون

عدم الصلوة مقدمة لترك الزناء.

نعم نحن لما منعنا استحالة ما ذكر، و قلنا بانّه يمكن اجتماع احد الضدين مع تمام مقتضى الضدّ الاخر و بيّنا ذلك، امكن لنا دعوى كون رفع الضدّ الموجود مقدّمة لمجيئى الضدّ المعدوم، و لكنّ الانصاف انّ هذا الكلام صدر منا من جهة الاحتمال و المناقشة فى المقال، فانّ الحكم بذلك يعنى بجواز اجتماع وجود احد الضدين مع تمام مقتضى الاخر لا يخلو عن اشكال و تأمل، اذ لو جاز ذلك لجاز اجتماع نفس المقتضيين ايضاً قبل تحقّق احد الضدّين، اذ لا مدخلية لتحققّه فى امكان اجتماع المقتضيين و امتناعه و حينئذ يلزم الدور اذا اجتمعا فى الوجود و لو فى محلين مختلفين، لانّ تأثير كل منهما اثره يتوقف حينئذ على عدم تاثير الاخر، ضرورة استحالة تاثيرهما معاً لاستلزامه الجمع بين الاثرين المتضادين، مع ان عدم تأثير كل منهما لا سبب له الا تأثير الاخر فيلزم الدور.

اللّهم الّا ان يدعى الفرق بين اجتماع سبب الضدّين فى الوجود معاً من دون تقدّم احدهما على الاخر، و بين اجتماعهما متعاقبين بان يتحقّق احدهما اولاً فيؤثر اثره، ثمّ يتحقق الاخر فان الاوّل مستحيل لما ذكر بخلاف الثانى فانّه اذا فرض انّ سبب احد الضدّين وجد فى حال عدم سبب الاخر، كان تأثيره مما لا مانع له.

ثمّ بعدان اثر اثره فلا استحالة فى وجود سبب الاخر فى محل اخر، لان هذا السبب حينئذ لا يؤثر تأثيراً باعتبار وجود المانع الّذى قد سبقه تأثير السبب المفروض وجوده سابقاً.

الّا انّ هذه الدعوی فی الفرق ایضاً لا تخلو عن حزازة و اشکال، کما یظهر للمتأمل الدقیق.

و کیف کان فمن یقول باستحالة ذلک، یعنی اجتماع احد الضدین مع تمام سبب الاخر و شرایطه ـ کالمحقق ـ علی ما سمعت عنه سابقاً فی الجواب عن السبزواری، فلا یجوز له الحکم بمقدمیة رفع الضد الموجود لوجود المعدوم، بل ینبغی له ان یجعل رفعه و وجود المعدوم معلولی علة واحدة او علتین متساویتین فی الرتبة، کما عرفت فی کلام الشیخ فی الحاشیة فلا یکون اذاً بینهما توقّف جدّاً.

الثالث ـ انّ ما ذکره من التفصیل، بعد الغض عن جمیع ما ذکرنا و قبول حجّته انّما یتّم فی الاضداد القارّة کالسواد و البیاض، و امّا فی الاضداد الغیر القآرة کالحرکة والسکون و غیرهما من افعال المکلفین الّتی کلامنا فیها، فلا سبیل الیه لانّا نعلم بالضرورة و الوجدان ان المشتغل بالصلوة مثلاً اذا حصل له ما یقتضی الازالة مثلا من الشوق و الارادة والعزم، و غیر ذلک من الامور التی لابد منها فی تحقیق الافعال الاختیاریة فیقطع الصلوة قهراً فیکون انقطاعها و وجود الازالة فی مرتبة واحدة من الوجود لا یمکن جعل احدهما من مقدمات وجود الاخر جدّاً علی ان المحتاج الیه فی تحقق الازالة، انما هو خلّو زمانها عن فعل الصلوة مثلاً.

و لاریب انّ قطع الصلوة و رفعها لا حاجة للازالة الیهما الّا من جهة تفریغ زمانها عن فعل ضدّها کالصلوة، فیکون الّذی یتوقف علیه فعل الازالة حقیقة هو عدم الصلوة فی زمان ذلک الفعل مطلقاً، سواء کان مسبوقاً بالوجود فرفع

او كان باقياً على الحالة الاولى.

و حينئذ فجعل الرفع من مقدّمات مجيئى الضدّ المعدوم حقيقة يرجع الى كون مطلق عدم الضدّ من المقدّمات، فيكون الرفع مقدّمة لتحصيل المقدّمة الّتى هى خلو زمان الضدّ عن ضدّه، فيرجع الدور الّذى كان رفعه موقوفاً على عدم كون مطلق العدم من المقدمات. فتدبّر جيداً فى المقام فانّه مزلّة للاقدام و معركة للآراء، و من غوامض المطالب، و لا اظنّك بعد الاحاطة بجميع ما تلوناه عليك من حق الاحاطة و التأمل فيه كمال التامل [تكون]ذامِرية فى عدم توقف شيئى من فعل الضدّ و تركه على فعل ضدّه و تركه وان اشتهر توقف الفعل على الترك خاصة من دون عكس بين كثير من اعاظم الاصحاب «**فانّ الجَواد قَد يَكبُو و الصارمَ قَد يَنبُو**[1]» و الشهرة قد تكذب، و كم ترك الاولون للاخرين.

نعم قد يتوقّف ترك احد الضدّين فى ثانى الزمان على ايجاد ضده فى الزمان السابق، و لكنه خارج عن محل الكلام كما عرفت مثاله و بيانه فى كلام المحقق الخوانسارى عند الاعتذار عن المجيب عن شبهة الكعبى. و الله العالم بحقايق الامور.

المقدمة الثانية

فى تحرير محل النزاع من حيث تضييق المامور به و توسعته او وجوبه و

١- و هو مثل سائر و معناه: ان للجواد كبوة اى عثرة والصارم قد يتجافى عن الضريبة.

استحبابه او تخييره و تعيينه الى غير ذلك من الوجوه المتصوّرة في الاوامر، و هكذا في الضدّ.

قال الفاضل القمى (ره): «موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقاً و الضدّ موسعاً و لو كانا موسّعين فلا نزاع و اما لو كانا مضيّقين فيلاحظ ما هو الاهمّ و قد يفصل بان الفعلين[۱] اما كلاهما من حق اللّه او من حق الناس او مختلفان و على التقديرات[۲] امّا معاً موسعان او مضيقان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقاً و مع سعتهما التخيير له مطلقاً.

و امـا الثـانى ـ فـمع اتـحاد الحـقيقة[۳] التـخيير مـطلقاً الّـا اذا كـان (احدهما)[۴] اهمّ فى نظر الشارع كحفظ بيضة الاسـلام و مـع اخـتلافهما فالترجيح لحقّ الناس الّا[۵] مع الا همية انتهى.»[۶]

و يمكن المناقشة فى هذا الكلام:

اوّلاً ـ بان اخراج الموسّعين عن محل النزاع مما لا وجه له، فانّ الملازمة الّتى اثبتوها بين الامر بالشيئى و النهى عن ضدّه عقلية سارية فى جميع الاوامر.

فكما انّ الامر المضيّق يقتضى النهى عن ضده الموسّع كـذلك الامـر الموسّع يقتضى ذلك من غير فرق و الحاكم بذلك هو العقل على القـول بالاقتضاء غاية الامران النهى فى الموضعين يختلف حسب اختلاف الامرين، فالامر المضيّق يقتضى النهى عن ضدّه على جهة التـضييق و الامـر المـوسّع

---

۱ - فى المخطوط: الضدين
۲ - التقديرين
۳- الحقية ـ التصحيح من القوانين
۴- مزيد فى المخطوط
۵- فى المخطوط: لا
۶- القوانين: ص ۱۱۱

یقتضیه علی جهة التوسعة و التخییر فالاضداد الواقعة فی وقت الازالة مثلاً منهیة علی سبیل التضییق و یجب الاجتناب عنها فوراً مضیقاً معیناً.

و الاضداد الواقعة فی وقت الصلوة منهیة توسعةً فیجب الاجتناب عنها فی مقدار فعل الصلوة من اول الوقت الی اخره.

و هکذا الکلام فی المضیقین المتساویین فی الاهمیّة، فانّ قاعدة الاقتضاء المزبور قاضیة باقتضاء کل منهما النهی عن الاخر علی سبیل التخییر العارض للامرین باعتبار التزاحم و التکافؤ، فلاوجه لاخراجهما ایضاً.

و قد یجاب عنها:

اوّلاً ـ بانّه لا مضایقة فی القول بخروج الموسّعین و المضیّقن عن تحت النزاع لعدم جدواه، و انتفاء الثمرة المذکورة لهذا النزاع فیهما، ضرورة معلومیة عدم اقتضاء النهی التوسعی التخییری المستفاد من الامر الموسّع او المضیّق بالنسبة الی مضیّق اخر التحریم و الفساد فلا فائدة حینئذ فی تعمیم البحث بالنسبة الی غیر الموسّع و المضیق.

و ثانیاً ـ بان المتبادر من الامر و النهی المشتمل علیهما عنوان المسئلة فی کلام الاوائل و الاواخر، انما هو الالزام بالفعل و الترک علی سبیل الضیق و الحتم و التعیّن و هذا النحو من الامر و النهی مختّص بما اذا کان المامور به مضیّقاً و الضدّ موسّعاً.

اذ قد عرفت انّ فی شیئی من الموسّعین لیس الزام فی فعل شیئی معین او ترکه، بل التوسعة و تزاحم المضیّقین قاضیان بالرخصة فی فعل کل فرد و ترکه، اما الرخصة فی الترک فواقع فی الموضعین، و اما الرخصة فی الفعل

ففی الموسّعین ایضاً واضح لمعلومیته، انه اذا اجتمع و اجبان موسّعان جاز للمکلف فعل واحد منهما الی تضییق وقت احدهما فاالنهی الّذی یقتضیه الامر بالموسّع موسّع، مثل الامر بمعنی انه یجوز للمکلف فعل الضدّ فی جمیع از منة وجوب المامور به مالم یتضیّق وقته، فیعین الاجتناب حینئذ کذلک یعنی لاجل مزاحمة الموسّع و المضیّق.

و امّا الرخصة فی الفعل فی المضیّقین فلانّه الاصل فی تزاحم الواجبین، اذ المرجع فیهما التخییر فی فعل المکلف ماشاء.

و هذا معنی الرخصة فی الفعل ای فعل ضدّ المامور به المنافیة للنهی التضییقی التعیینی هذا.

و یمکن ان یقال بما ذهب الیه جماعة من الاصولیین من ان التخییر من النواهی غیر جائز، بمعنی انه لیس حال النهی و الامر فی الانقسام الی التخییری و التعیینی سواء، لانّه لا مانع من ان یکون المامور به احد هذه الامور علی سبیل البدلیة و التخییر کالخصال، و لکن النهی لا یجوزان یکون کذلک، لانّ النهی عن احد هذین الامرین او الامور تستلزم تحریم الجمع.

و هذا المذهب ـ و ان کان سخیفاً ـ مختار المعتزلة الّا انّه یتعین به کون محل النزاع ما ذکره، اذ الموسّعان و المضیّقان لا یکون فیهما نهی علی هذا المذهب لعدم جواز النهی عن الضدّ فی وقت ما فی الموسّعین او عن ضدّ ما، کما فی المضیّقین.

و کیف کان فلا اشکال فی سریان النزاع الی سایر اقسام الواجبات من العینی والکفائی و التخییری و التعیینی و النفسی و الغیری و التعبّدی و

التوصّلى و الاصلى و التبعي، بمعنى ان المضيّق من هذه الواجبات يقتضى النهى عن الموسّع منها، سواء كانا متجانسين بان دار الامر بين المضيّق و الموسّع من العينى و الكفائى، و هكذا مثلاً او مختلفين بان كان المضيق من العينى مثلاً والموسّع من الكفائى او (التخييرى)(۱) بالعكس.

فانّه على القول بالاقتضاء و عدمه فهذه الواجبات متساوية الاقدام.

و لعلّ اطلاق كلام الفاضل القمى (ره) يشملها ايضاً.

و **ثانيا** - بان حصر النزاع فيما اذا كان الضدّ من الواجبات الموسّعة غير جيّد، لانّهم يفرّعون على هذه المسئلة حرمةَ السفر و فسادَ المعاملات، مع عدم كونها من الواجبات فضلاً عن كونها موسّعين.

فالتحقيق ارخاء عنان البحث الى اودية المباحات و المكروهات و المستحبات ايضاً، لانّ اقتضاء الامر المضيّق النهى عن الضدّ لا اختصاص له، بما اذا كان الضدّ واجباً كما لا يخفى.

و لعلّ نظره (ره) الى قلة جدوى البحث فيما عدى الواجب الموسع لان الثمرة المعتدّبها فى فساد الضدّ، و لعلّ الفساد عند الكلّ و الجلّ لا يثبت الّا الضدّ الّذى كان من العبادات، لانّهم لا يقولون بفساد المعاملة بمثل هذا النهى المتولّد من الامر و لا بحرمة السفر على وجه يترتّب عليه آثار التحريم من الاتمام و الامساك.

و لكنّ مع ذلك يرد عليه: انّ الواجب الموسّع يشمل التعبّدى و التوصّلى مع انّ الثمرة المزبورة و هى الفساد غير ظاهرة فى التوصّلى، فكان عليه بعد

۱- مزيد من المطبوعة

الاغماض عن خروج المباحات و المکروهات والمستحبات، تقیّد الموسع بالعبادی.

و ایضاً من مواضع جریان هذا النزاع ما اذا کان المامور به مضیقاً عینیاً کالصوم مثلاً و الضدّ مضیقاً تخییریاً، کما سنبینّه و من المعلوم خروج هذا عن محل النزاع، و لو خصص الضدّ بالواجب الموسّع.

و یدفع جمیع هذه المناقشات جعل الموسّع فی کلامه عبارة عما لا حرج و لا ضیق فیه مثل الضیق الّذی فی المامور به، لا المصطلح علیه عند الاصولی لانّ الموسّع بهذا المعنی یشمل المباح فی مقابل المضیّق، بل الموسّع ایضاً لکن یلزم حینئذ ان یقال بفساد جمیع المستحبّات فی حقّ من علیه واجب موسّع کصلوة الرخصة، لانّ المستحب سواء کان موسّعاً او مضیّقاً فی مقابل الواجب و لو کان موسّعاً یصدق علیه انه موسّع زاحم المضیّق، فیلزم ان یتوّجه النهی الی المستحب فیفسد.

و لکنه سهل بعد ما عرفت آنفاً من انّ النهی المتولّد من الامر الموسّع لیس منشأ لشیئی من آثار التحریم، لانّه نهی تخییری مرجعه الی انّه ان شاء لفعل و ان شاء ترک الی ان ینتهی الامر الی الضیق المقتضی للنهی العینی المقتضی للفساد.

ثمّ انّ جهات الضیق و التوسعة علی المعنی الّذی فسرنا هما به ـ و هو الحقّ ـ من کون الاوّل عبارة عن مطلق الحرج، والثانی (عبارة) عن خلافه، یختلفان باختلاف الجهات و الاعتبارات فمن وجوه الضیق و التوسعة ان یکون زمان المامور به مضیّقاً و زمان الضدّ موسّعاً و هذا اظهر الوجوهات و

اشهرها و مثاله واضح.

و منها ان يكون المامور به واجباً عينياً مضيّقاً بحسب الزمان كالصوم مثلاً، و كان الضدّ ايضاً واجباً مضيقا ولكن كان تخييرياً لا عينياً مثل ما اذا كان على المكلف كفارّة الخصال فوراً، و كان بعض اقسامها منافياً للصوم الّذى فرض وجوبه عيناً مضيقاً، فانّ الامر بالصوم المزبور يقتضى النهى عن الضدّ المفروض وجوبه تخييراً او يجب على المكلف حينئذ اختيار الفرد الاخر الغير المنافى للصوم من افراد الكفّارة.

و مثل ما اذا و جب عليه السفر للزيارة بنذر مضيّق و كان عليه احدى الكفّارات على سبيل الضيق ايضاً، فانّه يجب عليه اختيار غير الصوم من الكفارة بناء على مضادته شرعاً مع السفر، فالامر المضيّق يقتضى النهى عن المضيّق ايضاً اذا اختلفا من حيث التعيين و التخيير.

و منها ان يكون الضدّ مستحباً فان الامر الوجوبى المضيّق يقتضى النهى عن ضدّه المستحب، و لو كان مضيقاً ايضاً و غير ذلك من الوجوه الّتى لا يخفى على المتأمل.

ثمّ انّ التفصيل الّذى ذكره بقوله «و قد يفصل»[1] مما لاغبار عليه لانّا نقول: ايضاً اذا تزاحم المضيّق و الموسّع فالترجيح للاوّل مطلقاً و اذا تزاحم المضيّقان فالحكم هو التخييران لم يكن احد هما اهمّ فى نظر الشارع.

و من وجوه الاهمية غالباً كون احدهما من حقوق الناس و لكنه ربما يكون الاهتمام فى حقّ اللّه كحفظ نفس الامام ـ عليه السلام ـ و بيضة الاسلام

---

۱ ـ كما مر فى كلام صاحب القوانين

اذا تزاحمه اداء الدين، فانّ الاوّل اهمّ في نظر الشارع قطعاً، و الدليل على التخيير عند التساوي هو انّ الحكم باخذ احدهما معيناً لا بدله من ترجيح، و الّا لكان تحكماً و ترجيحاً بلا مرجح.

و المفروض مساواتهما في الرجحان و ليس هذا التزام تخصيص في دليل احدهما، لانّا نعلم قطعاً ببقاء اطلاق الامر فيهما معاً، و لكن الّذي يدعونا الى ترك احد هما تخييراً هو تعذّر الامتثال لهما معاً، فكان العقل لما يرى تساويهما في نظر الشارع والمصلحة الكامنة الموجبة للطلب وراى عدم امكان الجمع بين الامتثالين حكم بمعذورية المكلّف و ترك الامتثال باحدهما لا على التعيين، فخروج احدهما عن تحت الطلب الفعلي انّما هو من جهة وجود المانع الّذي هو تعذّر الامتثال لا فقدان المقتضي، لانّ المفروض ان كل واحد منهما واجد للمصلحة المقتضية للامر حال المزاحمة، نحو وجدانهما ايّاها في غير حال المزاحمة، و الا لخرج المقام عن مقام تعارض الواجبين المفروض وجوبهما معاً في آن واحد.

ففرق اذاً بين انّ كون الخروج عن المطلوبية بسبب فقدان المقتضي مثل قوله: «انقذ[1] الغريق الّا زيد الكافر» و بين ان يكون الخروج باعتبار وجود المانع الّذي هو تعذّر الامتثال.

۱- جاء في المطبوع في هذا الموضع هكذا: انقذ الغريق الشامل لزيد و عمر و اذا فرض توقف انقاذ احدهما على عدم انقاذ الاخر فان خروج احدهما الكلي من تحت الطلب الفعلي ليس باعتبار فقدان مقتضي الوجوب في احد الانقاذين بل باعتبار وجود المانع الذي هو...

مطارح الانظار: ص ۱۱۵

و لقد اغرب بعض الافاضل فى المقام على ما نقل عنه حيث جعل المرجع فى المقام ملاحظة ادلّة الواجبين، حتّى خصّص عنوان البحث فى هذه المسئلة فقال: انّ الامر بالشيئى انما يقتضى النهى عن الضدّ اذا كان دليل ذلك الامر قطعياً كالاجماع و الضرورة و دليل وجوب الضدّ ظنياً.

فانّه لو كان الدليلان كلاهما قطعيين فذاك فرض محال، لانّ الامر بالضدّين فى آن واحد ممتنع نحو امتناع اجتماعهما.

و ان كان عكس الامر بان كان دليل الواجب ظنياً و دليل الضدّ قطعياً فلا يقتضى الامر الظنى النهى عن الواجب القطعى الّذى هو الضدّ.

و ان كان دليل الواجب والضدّ كلا هما ظنّيين، فيرجع الى الترجيح و يؤخذ بالراجح فلا وجه لجعل احدهما حينئذ و لو كان مقتضياً للنهى عن الاخر، و لو كان موسّعاً لاحتمال ان يكون الرجحان فى طرف الموسّع.

و وجه غرابة هذا الكلام:

اوّلاً ـ انّ باب تزاحم الواجبين والحقين باب اخر غير باب تعارض الادلة، المطلوب فيه ملاحظة حيثية القوة و الضعف، لانّ الواجبين ربما يكونان فردين من كلى واحد كانقاذ الغريقين، الموقوف انقاذ كل منهما على ترك انقاذ الاخر.

و هذا و ان كان ليس من موارد بحثنا فى هذه المسئلة ضرورة كونهما متساويين فى الضيق و التوسعة حينئذ و كون الغرض الاصلى للاصولى متعلقاً بمزاحمة المضيّق و الموسّع المقتضية للمغايرة بين الواجبين نوعاً و دليلاً، الّا انّه لا يبحث فى هذه المسئلة الا عن حال الواجبين الّذين يبحث عنهما فى

تزاحم الحقوق من حيث كون العمل بكل من الدليلين مقطوعاً به، و لو كان اصل الدليل ظنياً و حينئذ فلو كان دليل الواجب فى كمال الضعف بالنسبة الى دليل الضدّ كان كما لو تساويا فى القوة و الاعتبار و هذا واضح.

و ثانيا ـ انّ الغرض من عنوان هذه المسئلة معرفة التنافي و المضادّة بين الامر بالمضيّق و الامر بالموسّع.

فلابد اوّلاً من معرفة منافاتهما و معاندتهما ثمّ الرجوع الى الادلة فى مقام العلاج و بطرح ما كان دليلاً ظنياً مثلاً، لا لان يجعل الفرق بين القطعى و الظنى رفعاً للمنافاة فى صورة التساوى مثلاً بان يقال انّهما ان كانا ظنين فلا يقتضى الامر بالمضيّق منهما للنهى عن الموسّع، يعنى انّه لامنافاة بينهما، لانّ المنافاة و عدمها لا يختلفان باتّفاق الدليلين فى الاعتبار والقوة واختلافهما.

فان كان الامر المضيّق و الموسّع مضادّة فهى ثابتة بينهما سواء كان دليلاهما قطعيين او ظنّيين او مختلفين؛ و الّا فلا وجه لملاحظة حال الدليل فى مسئلة اقتضاء الامر بالشىء النهى عن الضدّ.

بل هو كلام فى البعد عن الصدور عن الافاضل، و لذا نجد الكتب خالية عن هذا و كيف فالدليل على تقديم الاهمّ من المضيّقين على الاخر تتبع احوال الشارع و حكم العقل بذلك.

و قاعدة الاشتغال السارية فى جميع المقامات الّتى يدور الامر فيها بين التخيير و التعيين، و دعوى «صاحب الوافية» انّ الحقّ هو التخيير ايضاً ـ فاسدة جدّاً للعلم الضرورى بانّه اذا دار الامر بين حفظ نفس الامام ـ عليه‌السلام ـ و حفظ غيره، فالاوّل اهمّ عند الشارع المقدّس و اوجب.

اللّهم الّا ان يكون مراده بالاهمّ ما هو راجح فى نظر المكلّف لا فى نظر الشارع، فانّ الرجحان الّذى يراه المكلّف من دون استناده الى ما يرجع الى الشرع غير معتنى به جدّاً.

فلا يحكم بالترجيح بل بالتخيير و طريق معرفة الاهمية تتبع كلمات الشارع و الآثار المترتبة به من قبله على ترك الواجب او فعل المحرّم.

فانّا اذا رأيناه قد حكم بفسق الكاذب و كفر قاتل النبى - صلّى اللّه عليه وآله - علمنا انّ حفظ نفسه الشريف اهمّ فى نظره من الاجتناب عن الكذب.

و الظاهر انّ الظن بالاهمية كان فى منع الحكم بالتخيير لانّ العقل و قاعدة الاشتغال ايضاً ناهضان على الحكم بذلك: بل لا يبعد الحكم بالترجيح بمجرّد احتمال الرجحان و الاهمية، و لو بقاعدة الاشتغال المزبورة السليمة عن المعارض.

ثم المرجّح قد لا يقتضى وجوب الترجيح بل استحبابه، و منه ما لودار الامر بين الاجتناب عن سبّ الامام - عليه‌السلام - و حفظ نفس آدمى، فانّه مقام التخيير بين الامرين على ما عزى الى اصحابنا - رضوان الله عليهم - مع استحباب مراعاة حفظ النفس، سيّما فى حقّ قدوة الناس و رأسهم.

و لا يتوّهم المنافاة بين قولنا: بالترجيح الاستحبابى، و قولنا المتقدّم: الحكم بالترجيح عند احتمال الرجحان، لانّ الفرق بين احتمال وجود الرجحان الملزم و بين القطع بعدمه و بوجود الرجحان الغير الملزم ما بين الارض و السماء، و امّا انكار حسن الترجيح و استحبابه رأساً فمما لا يصغى اليه لمكاذبته للوجدان و التتّبع.

المقدّمة الثالثة

فی معرفة المراد من الشیئی و النهی المشتمل علیهما

عنوان البحث

امّا الاوّل فلعلّ الظاهر منه الشیئی الوجودی، و یمکن ان یراد به مـایعمّ التروک ایضاً، فیدخل فیه مثل: «اترک الزنـا» و علیه یتجّه القول بـانّ الامـر بالشیئی عین النهی عن ضدّه العامّ، لانّ النهی عن ترکٔ ترکٔ عبارة اخری عن النهی عن فعله کما یتجّه القول حینئذ بانّ المراد بالنهی الّذی یـقتضیه الامـر بالشیئی ما یعّم الاصلی و التبعی.

لانّ هذا النهی المستفاد من الامر بالترکٔ لیس الّا اصـلیاً کـما انّ النـهی المتعلّق بالاضداد الخاصّة علی القول بانّ الامر بها عین النهی عن اضدادها، حتّی انّ الامر بالسکون عبارة اخری عن النهی عن الحرکة تکون ایضاً اصلیاً.

فاتّضح المراد من النهی بانّه یعم الاصـلی و التـبعی مـعاً فـمن خـصّصه بالتبعی او بالاصلی فقد سهی.

و لعلّ ما اوقع المحقّق بالاصلی ـ کالقمی طاب ثراه ـ فی خیاله هذا ماراه من کلمات الاصحاب فی ذکر الثمرات مـن بـطلان الضـدّ المـصادم لوقت الماموربه کالصلوة الواقعة فی وقت الازالة، فانّه لا یتّم الّا علی تـقدیر کـون النهی المتعلّق بالضدّ اصلیاً، اذ النواهی التبعیة لا یقتضی الفساد خصوصاً فی

المعاملات.

فحيث حكموا ببطلان الضدّ على القول بالاقتضاء علم انّ النهى المتنازع فيه هو النهي الاصلى عندهم.

و من هنا ينقدح وجه كون الوجوب المنازع فيه في بحث مقدمة الواجب هو الوجوب الاصلى النفسى عنده ـ ره ـ كما تقدّم، لانّ حرمة الضدّ بزعمه ـ ره ـ انما ثبت من جهة المقدّمية، و اذ قد ثبت كون الحرمة هذه حرمة نفسية حاصلة من النهي النفسي الاصلي، ظهر انّ الوجوب المتنازع فيه في مبحث وجوب المقدمة اصل شرعى.

و التحقيق عندنا كمامرّ في ذلك المبحث انّ وجوب المقدّمة وجوب تبعى لا اصلي، و على هذا يلزم التعميم فى النهي المتنازع فيه هنا، لانّ الحقّ الموافق للمشهور انّ النهي المتعلّق بالاضداد الخاصّة على القول به ليس من جهة العينية، بل من جهة الاستلزام او المقدّمية، فلو خصّصناه بالنهي الاصلى فكيف ينطبق على هذا القول.

و امّا ما ذكر من انّ حكمهم بفساد الضدّ يدلّ على كون النهي المتنازع فيه نفسياً، ففيه انّ منشأ الفساد انّما هى المبغوضية، و النهى انّما يقتضى الفساد من جهة كشفه و المبغوضية ليست من خصائص النهي الاصلي[1] اذ قد يكون النهي الاصلي غيرياً.

و قد تقدّم في مقدمة الواجب ان الاوامر الغيرية غير واجدة للمصالح اصلاً إلّا الوصلة الى الغير فكذا النواهي الغيرية فتدبّر جدّاً في المقام.

---

١ - و زيد في المطبوعة فى الموضع المذكور: «و قد يجتمع مع النهي التبعي ايضاً و لو كانت المبغوضية ايضا تبعية و قد لا يجتمع مع النهي الاصلي» مطارح الانظار: ص ١١٦

المقدمة الرابعة

في ذكر المراد بالضدّ

و معناه لغة المنافي و المعاند مطلقاً، و في اصطلاح اهل المعقول امر وجودي لا يجتمع مع وجودي آخر في محل واحد و في زمان واحد. فالمتنا قضان يندرجان تحت الضدّ اللغوي دون الاصطلاحي لانهما ليسا امرين وجوديين، بل احدهما وجودي و الاخر عدمي.

و يعتبر في التضادّ مضافاً الي ما ذكر جواز توارد هما على محلّ (واحد) فيخرج نحو السواد و العلم، فانهما و ان لم يجتمعا في محل واحد لكن ليسا مما يتواردان على محل واحد لانّ محل كل واحد منهما مغاير لمحل الاخر. فان محل العلم القلب و محل السواد الجسم.

و بعبارة اخرى يشترط ان يكون المنافاة راجعة الى المضادّتين بحيث لا يجتمعان على محل واحد قابل لورود كل واحد منهما ذاتاً، فما ليس كذلك لا يكون من التضادّ في شيئي مثل العلم و السواد.

اذا عرفت ذلك فقد اطلق لفظ الضدّ في هذا الفنّ على امور:

منها: كل واحد من الامور الوجودية المنافية للماموربه مثل الاكل و الشرب و المشي بالنسبة الى الصلوة و هي بالنسبة الى الازالة.

و لا شكّ في اطلاق الضدّ عليها حقيقة بكلا المعنيين، نعم ربما يكون

بعض الافعال الوجودية من الموانع و النواقض بالنسبة الى الاخر كمبطلات الصلوة و نواقض الطهارة و روافع الاحداث و موانع العقود و نحو ذلك، و اطلاق الضدّ على هذه الامور لا يخلو عن اشكال و مسامحة؛ لانّ نسبة كل واحد من الضدّين مثل نسبة الاخر اليه و الامر فيها ليس كذلك اذ المانع علّة لعدم الممنوع دون العكس، مضافاً الى اشكال تصور توارد هما على محل فليتدبّر جيّداً.

و منها: احد الافعال الوجودية المنافية للماموربه و يسّمونه بالضدّ العام، و اطلاق الضدّ عليه ايضاً غير خال عن خرازة بل هذا فى الحقيقة يرجع الى الاوّل.

و منها:الترك و يسمّونه بالضدّ العامّ ايضاً و هذا اشهر واضّح و اطلاق الضدّ عليه لا يخلو عن مناقشة، لانّ الترك امر عدمي و الماخوذ في الضدّ المصطلح ان يكون امراً وجودياً كما مرّو هو نقيض الفعل لا ضدّ له، و لو جعل الترك عبارة عن اختيار العدم لكان وجهاً، لانّ هذا الاختيار امر وجودى مضادّ للفعل الّذى هو عبارة عن اختيار الوجود، و على هذا يتصوّر الواسطة بين الفعل و الترك و هي ما اذا ترك الفعل الحسن اختياراً.[1]

فانّه ليس من الترك المفسّر باختيار العدم و لا يرد انّ هذا النحو من الترك ايضاً نقيض للفعل، لان نقيض الوجود العدم، و العدم قد يكون مسبوقاً بالاختيار و قد لا يكون كذلك.

فالاوّل ايضاً فرد من افراد مطلق العدم الّذى هو نقيض للوجود و فرد

---

۱ - فى النسخة المطبوعة: ... اذا ترك الفعل لا عن اختيار. مطارح الانظار: ص ۱۱۶

النقيض نقيض، لانّ الاختيار امر وجودی لا يجوز جعله فرداً من العدم المطلق الّذی هو نقيض الوجود و كون المختار هو العدم لا يجعل نفس الاختيار عدمياً.

و على ایّ حال، فان فسرنا الترک بنفس لا یوجد کان نقیضاً للفعل جدّاً، و ان فسرناه باختيار عدم الايجاد امکن حمله على الضد المصطلح.

قيل: و لقد استراح من جعل الترک بمعنى الكفّ لكونه من الامور الوجودية الذی لا يجتمع مع الفعل ابداً فی محل واحد.

و اعترض عليه: بانّهما و ان لم يجتمعا فی محل واحد لكنّهما ليسا من المتضادّين المتواردين على محل واحد، بل هما من قبيل العلم والسواد الّذين قد عرفت خروجهما عن الحدّ بقيد التوارد، لان محل الكّف هو النفس و محل الفعل هی الجوارح.

و فی كلّ من الكلامين نظر:

اما فی كلام المستريح: فلانّ الترک الّذی كلامنا فيه هو الّذی منعه فضلاً للوجوب فی قولهم:

«الوجوب طلب الشيئی مع المنع من الترک» اذا المراد بالضدّ العامّ هو ترک المامور به الّذی منع منه بمجرد ايجاب المامور به، و لم يظهر من القائلين بكون المطلوب من النهی هو الكفّ.

و ان معنى الترک المطلوب من النهی عبارة عن طلب الكف انّ مادّة الترک الّتی يدخلها النهی مثل قولک: لا تترک الصلوة الّتی قد اعتبر المنع منها قيداً و فصلاً للوجوب، ايضاً عبارة عن الكف.

کیف و الّذی دعا هم الی ارجاع الترک المطلوب من صیغة النـهی الی الکّف انّ مجرد الترک امر عدمی، لا یجوز تعلّق الطلب علیه وجوداً و عدماً، و هذا غیر موجود فی المقام.

اذالمطلوب من قولنا «**لا تترک الصلوة**» المتولّد من قوله «**صلّ**» هو بعینه «**طلب فعل الصلوة**» فلو فسّرنا قوله «**لا تترک الصلوة**» بقولنا «**کفّ عن ترک الصلوة**» فهذا یکفي فی جعل المطلوب من النهی امراً مقدوراً و لا حـاجة الی تفسیره بقولک «**کفّ عن الکفّ عن الصلوة**» بل لعلّ هذا من المستحبات الّتی لا اظنّ قائلاً به.

و دعوی ان الترک سواء کانت مدالیل الهیئة او المادّة امور غیر مقدورة، فانّ دلیلهم المزبور علی ارجاع مدلول النهی الی الکفّ لا یتفاوت فـیه بـین مدلول الهیة او المادّة، حتّی انّه یلزم علی هذا التقدیر ان یکـون المـراد مـن «**اترک الزنا ـ کفّ عن الزنا**» و هکذا الی سایر المقام، واضـحة الفسـاد بـما عرفت من عدم تمامیة دلیلهم المزبور فی المقام، و ان کان تماماً مثل «**اترک الزنا**» لانّ الترک المنهی عنه فی المقام امر انتزع من طلب الفعل فلا حاجة الی ارجاعه الی الکفّ بعدکون المـراد مـن النـهی عـنه بـعینه طـلب الفـعل المامور به.

واما ما یقال من انّه لاذمّ الاعلی فعل، فلابدّ من کون المـراد بـقولنا «لا تترک الصلوة» الحاصل من قوله «صلّ» [او] **کفّ عن الکفّ**» و الا لکان الذّم علی غیر الفعل فهذا ایضاً اجنبی عن المقام، لانّه یکفی فی تصحیح الذمّ هنا جعله مترتباً علی الکـفّ عـن الصـلوة، فـلا حـاجة الی ان یـفسّر «**لا تـترک**

الصلوة» بـ «الكفّ عن الكفّ».[1]

و كيف كان فلا وقع عند المتأمل الفطن لكلام المستريح بل و لا اظن احداً من القائلين «بانّ المطلوب من النهى هو الكفّ» ان يقول: «بان المراد من الترك المنهى عنه في المقام هو الكف» فانّ كل واحد من القائلين بمراحل عن الآخر و هذا غلط فاحش و خبط بيّن، فتفطّن!

و امّا فى كلام المعترض فلانّ منع مضادة الكفّ مع الفعل بدعوى تغاير المحل ممنوع، لانّ الحق ان محل الكفّ و الفعل كليهما هو النفس، و ان كان اثرهما ظاهراً فى الجوارح، لانّ الفعل عبارة عن بعث النفس للجوارح و الكفّ عن امساكها، و الامساك و البعث كلا هما حالان و فعلان للنفس و اثر هما انّما يظهر فى الاعضاء والجوارح.

فانّ النفس اذا بعثت الجوارح للعمل حصل منها حركات مخصوصة فى الخارج من الاعضاء المخصوصة و اذا امسكتها حصل منه القبض و السكون فيها.

فان جعلت الفعل عبارة عن نفس حاصل الاثر، نقابله باثر الامساك الذى هو الكفّ، و هما متحد المحل جدّاً.

و ان جعلته عبارة عن بعث النفس نقابله بنفس الامساك، و على (اىّ) تقدير فالكف و الفعل محلهما و احد يمكن توارد هما على ذلك المحل.

كيف و لو كان محلهما مختلفين كالعلم و السواد لجاز اجتماعهما فى

١- ورد فى هامش الاصل المخطوط فقط: «و فيه انه التزام بمقالة المستريح لانّه لا يريد الّا جعل الضدّ العامّ الكفّ عن المأموربه منه»

محليهما نحو العلم والسواد، و الفعل و الكف عنه ابداً لا يجتمعان فى عالم الوجود.

كل ذلك فيما اذا اردنا جعل اطلاق الضدّ على الترك حقيقياً، و لكنّ الظاهر انّ هذا الاطلاق مجازى لطلاقة المجاورة، لانّ الافعال الخارجية المقارنة لترك المامور به لما كانت اضداداً حقيقية للمامور به سمى الترك بالضد مجازاً، و وجه تسميته بالضد العامّ هو اجتماعه مع جميع الاضداد و ذلك واضح.

المقدمة الخامسة

في بيان المراد من الاقتضاء المتنازع فيه

و المراد به مايعمّ العينية، و ان كان الظاهر منه التضمّن و الالتزام، يدل عليه كلام صاحب المعالم في الضدّ العام، حيث قال:[١] انّه لانزاع من حيث اصل الاقتضاء و انّما النزاع في كيفيته، و انّه هل هو من باب العينية او التضمن او الالتزام، اذ الصريح منه انّ الاقتضاء المتنازع فيه ما يعمّ العينية، و يدّل عليه ايضاً امكان القول بالعينية في الضدّ العام كما سنذكر، و ربما يتوهّم من بعض العناوين كقولهم: انّ الامر بالشيئي نهي عن ضدّه، اختصاص النزاع بالعينية، و لكنّ المراد به ايضاً الاعم.

ثم الفرق بين العينية و الدلالة المطابقة واضح بالتأمّل في الفرق بين الاثنين و نصف الاربعة و بين دلالة لفظ الاثنين على معناه، فانّ الثاني على سبيل المطابقة و الاوّل ـ يعني اتحاد الاثنين و نصف الاربعة ـ من باب العينية و هذا لا اشكال فيه.

---

١ - هذا ليس لفظ كلام صاحب المعالم بل نقله بمعناه ـ راجع: صص ٦٣-٦٤ الطبعة الحديثة

[في الضدّ العام]

اذا تمّهدت المقدمات فالاقوال فى الضدّ العام خمسة:

احدها - نفى الاقتضاء راساً و هذا صريح العضدى و الحاجبى و المنسوب الي العميدى و جمهور المعتزلة و كثير من الاشاعرة، و دعوى بعض كصاحب المعالم: انّه لا خلاف فى الضدّ العامّ فى اصل الاقتضاء بل فى كيفيته[1]، كما تقدم لا اصل لها.

و ثانيها - الاقتضاء على جهة العينية على معنى ان الامر بالشيئى و النهى عن تركه عنوانان متّحدان ممتازان بحسب المفهوم.

و ثالثها - الاقتضاء على وجه التضّمن.

رابعها و خامسها - الالتزام اللفظى و العقلى.

و لا اشكال في تصوّر العينيّة و التضّمن و امّا تصوّر الالتزام فيتّم بدعوى عدم كون المنع من الترك جزء من مهية الوجوب بجعله عبارة عن مجرد طلب الفعل على جهة الالزام الّذى هو فى المرتبة العليا من الطلب، و تحته الطلب الندبى الّذى لا الزام فيه، و لا بعد فيه. بل انّما البعد فى كون الوجوب مركّباً عن طلب الفعل و المنع من الترك لانّ ذلك يستلزم ترك كل واحد من الاحكام الخمسة من الحكمين، لانّ الوجوب حينئذ يتضمّن النهى عن الترك، الّذى يقتضى التحريم، و التحريم نهى عن الفعل و يتضمّن ايجاب الترك، و

١- ما ورد في كلام المصنف ليس فى المعالم.

الاباحة مركبّة من الاذن في الفعل و الاذن في الترك، فيكون الاباحة مركّبة من الاذنين و الاباحتين و هكذا.

و ما يقال من انّ الوجوب طلب فعل مع المنع من الترك، فلا يراد به الترك بل انّما يراد به ان الوجوب مرتبة من الطلب لو التفت الآمر الى الترك لم يكن راضياً به، بخلاف الاستحباب فان فيه من الطلب ما لو التفت الى الترك لكان راضياً به فعدم الرضا بالترك من اللوازم الغير المبنية للوجوب لاجزئه و لا عينه.

و من هنا ظهر دليل القول بعدم الاقتضاء رأساً الّذى ذهب اليه الحاجبى و العضدى و غيرهما، لانّ لهم دعوى عدم كون هذا النحو من المنع التعليقى نهياً نحو دعوى النافين لوجوب المقدّمة لعدم كون الارادة الاجمالية الّتى اثبتناها للمقدّمات بحكم العقل و الوجدان وجوباً.

والحاصل انّ القول: بانّ الاحكام الخمسة بسيطة لا تركيب فيها، فان الوجوب كالاستحباب عبارتان عن مرتبتين من الطلب ليس الّا و الحرمة و الكراهة عبارتان عن مرتبتين من النهى.

والمبغوضية ليس الّا و الاباحة عبارة عن رخصة بسيطة فى الفعل ليس ببعيد (عن الصواب)(١).

و على هذا اتّجه تصوّر القول بالاقتضاء على وجه الالتزام كما يتجّه نفى الاقتضاء رأساً.

و فى الضدّ الخاصّ اربعة، اذ لم نجد و لا حكى عن احد القول بالتضمن،

---

١ - هكذا سياق كلام المصنف اثبتنا اصله.

و ان کان القول به لیس بابعد من القول بالعینیة.

و انّ معنی «تحرک» عین قوله «لا تسکن» و «صلِّ» عین قوله «لا تمش» الّذی یظهر من بعض العامّة.

و فی الضدّ الخاص قول اخر للبهائی و هو: انّ الامر بالشیئی لو قیل انّه یقتضی عدم الامر بضدّه مکان النهی عنه لکان اولی، و الّذی دعاه الی هذا انّ الثمرة المترتّبة (علی النهی) من فساد العبادة الموسّعة الواقعة فی وقت المضیّق علی هذا القول اوضح.

اذ ربما امکن دعوی الصحة مع «مکان النهی» کما یسیجیئی فی الاستدلال، و لکن لا یمکن دعواها مع «عدم الامر» مضافاً الی ان اقتضاء الامر بالشیئی عدم الامر بالضدّ اقرب فی الاعتبار و الاستدلال من اقتضاء النهی عنه.

و هذا القول فی بادی النظر یخالف القول باقتضائه النهی عن الضدّ.

و لکن التحقیق انّ هذا القول ان لم یرجع الی القول المشهور ففی غایة البعد من التحقیق بیان ذلک یحتاج الی تمهید مقدّمة و هو: انّ المصحّح للامتثال فی العبادات علی القول بتعلّق الاوامر بالطبایع دون الافراد انّما هو تعلّق الامر بعنوان ذی افراد متعدّدة مندرج تحته علی نحو «صدق الکلی علی الفرد» و لا حاجة الی تعلق الامر بخصوص ما یاتی به المکلف من تلک الافراد، بل یکفی فی صحة اندراجه تحت ذلک الکلی المامور به.

فلو ورد الامر بعتق رقبة او اتیان رجل، فذلک الامر المتعلق بکلی العتق یقتضی الاجزاء و الصحة فی الفرد الذی یاتی به المکلّف فی مقام الامتثال من

غير ان يكون بذلك الفرد بخصوصه امر بخصوصه.

بل معنى كونه ماموراً به كون الكلى الّذى هو فرده ماموراً به، فيكون احتياج افراد العبادات الى الاوامر احتياج كلياتها اليها.

ثمّ عدم ورود تخصيص يوجب خروجه عن ذلك الكلى نحو الصفة بحال متعلق الموصوف و حينئذ فعدم صحة بعض الافراد يعنى عدم كونه مجزياً فى مقام الامتثال بذلك الكلى، لابدّ ان يكون ناشياً من منع المولى عن الاتيان به في ضمن ذلك الفرد.

اذ لا حاجة لذلك الفرد من حيث كونه مجزياً مسقطاً عن التكليف بذلك الكلي الّا الاذن من المولى و الآمر و الّالكان افراد المهية الواحدة الّتى تعلّق بها امر عينى، واجبات عينية ضرورة عدم معقولية التفكيك بين الامر المتعلّق بالكلى و الاوامر المتعلّقة بالافراد من حيث العينية و السنخيّة، بعد فرض سريان امر ذلك الكلى الى الافراد الواجد كل واحد منها للكلى بتمامه، فحيث ما نحكم ببطلان بعض الافراد فلابد لنافى ذلك من الاستناد الى المنع فى مقام الامتثال و الّا فيكفى فى الحكم بالصحة امران، تعلّق الامر الشرعى بكلى ذلك الفرد و اندراجه تحت ذلك من غير الاحتياج الى امر المولى بخصوص ذلك الفرد.

اذا تحقّق ذلك (فظهر) فساد قول البهائى، لانّ الكلام انّما هو فى الاضداد الموسّعة للماموربه.

و لا ريب فى انّ الواجبات الموسّعة كليات بحسب الازمان ذات افراد كثيرة، فالحكم بفساد بعض افرادها المصادم لزمان الماموربه المضيق لابدّان

يستندالى المنع و النهى.

فلو قيل بان الامر بالمضيّق يقتضى المنع و النهى عن الفرد من الموسّع الواقع فى وقته اتّجه الحكم بالفساد كما يقول به المشهور.

و الّا فمجرد عدم كونه ماموراً به لا يقتضى فساده كيف و ليس شيئى من الافراد بماموربه و مأذوناً فيه، غير الاذن العقلى الّذى نشأمن انطباق الكلى المامور به عليها سواء وقعت فى وقت واجب مضيّق ام لا.

فلو كان الامر بالشيئى لا يقتضى النهى عن الضدّ فلا فائدة فى القول بانّه يقتضى عدم الامر بعد ان كان مقطوعاً به مع قطع النظر عن ذلك الامر المضيّق.

نعم يتم كلام البهائى بعد ثبوت احد امرين:

احدهما ـ ان يكون (الامر) المضيّق بمنزلة التخصيص و التقييد اللفظى بعنوان الضد الموسّع بغير الفرد الّذى وقع فى زمان ذلك المضيّق، على ان يكون وجوب الازالة فوراً بمنزلة الاستثناء عن قوله تعالى «**اقيموا الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل**» [الاسراء ـ ۷۸]

حتى يصير بمنزلة قولك «الّا الزمان الّذى فرض فيه شيئى فوراً» كالازالة فانّه لوتّم انّ المضيّق يوجب مثل هذا التخصيص فى عنوان الضدّ لتّم قوله بـ «ان عدم الامر يكفى فى الفساد».

لانّ الفرد الواقع فى وقت الازالة حينئذ لم يكن اوّلاً داخلاً تحت المراد من «اقم الصلوة» فلم يكن الامر المتعلّق بالصلوة كافياً فى صحّة هذا الفرد الخارج اوّلاً من غير الاحتياج الى المنع و لكن انىّ له باثبات هذا؟ اذ كل احد

يعلم انّ الامر بالشيئى لو اقتضى النهى او عدم الامر. فانّما يقتضيهما من حكم العقل و استحالة التكليف بالامرين في وقت و تقدّم المضيّق و الاستحالة.

هذه لا يقتضى التخصيص و التقييد فى عنوان الصلوة بحسب المراد بل انّما يقتضى المنع العقلى الذى هو فى حكم المنع الشرعى عن الاتيان بغير الواجب الفورى.

و ثانيهما ـ ان يكون التخيير فى افراد الموسّع بحسب الوقت تخييراً شرعياً مثل التخيير في الواجبات التخييرية، فانّ القول بانّ الامر بالشيئى يقتضى عدم الامر دون النهي يفيد حينئذ مفاد القول بانّه يقتضى النهى لانّ الافراد حينئذ قد امر بها شرعاً بخصوصها، فمتى قلنا انّ الامر المضيّق يوجب خروجها عن صفة المامور به اتّجه الحكم بالبطلان من دون ان يكون هناك نهى.

و لكنّ التحقيق عندنا انّ التخيير فى الواجبات الموسّعة بحسب الاوقات تخيير عقلي نحو التخيير بين افراد الكلى المامور به لا تخيير شرعى كالتخيير فى الواجبات التخييرية هذه هى الاقوال فى المسئلة.

[ثمرة النزاع]

و امّا ثمرة هذه النزاع فلا بأس بان نشير اليها قبل الشروع فى ذكر الادلة.

منها: ترتّب العقاب على فعل الضدّ و عدمه، و الاولى تبديل العقاب بالعصيان لانّ ترتّب العقاب فى النواهى الغيرية غير معلوم، بل انّما المعلوم

خلافه كمامر تحقيقه في الواجب الغيرى.

و ايضاً العقاب امر اخروى راجع امره الى اللّه تعالى، فلا فائدة في جعله اثر الشيئى من المسائل بخلاف العصيان، فانّه لا يتفاوت فيه بين النفسي و الغيرى و الاصلي و التبعي من الاوامر و النواهي، و له آثار شرعية اذا كان الضدّ من الامور الّتي يوجب العصيان فيه حكماً من الاحكام كالسفر، بل ربما يوجب الفسق لو قيل بان العصيان هذا من موانع العدالة و ان كان الحق خلافه.

و منها: فساد العبادة الواقعة في وقت الماموربه على القول بالاقتضاء.

والظاهر انّ هذه الثمرة من المسلمات بين اكثر الاصحاب سيما القدماء منهم، كما يظهر من تتبع كلماتهم و فتاويهم في ابواب الفقه، كما في باب قضاء الصلوة.

فانّ كثيراً من القدماء كالشيخين و السيدين و القاضي و الحلّي والآبي - على ما حكى عنهم و عن غيرهم - ذهبوا الى فورية القضاء و فساد الحاضرة قبل الاتيان بالفائتة، مستندين الى اخبار دالّة على وجوب المسارعة في الفائتة و لم يعترض عليه احد من المتاخرين القائلين بعدم الفساد بانّ النهي عن الضدّ المتولّد من الامر لا يقتضي الفساد، بل اجابوا عنها بقدح الدلالة على الفورية او بقدح السند.

فهذا المحقق قد صرح في محكي المعتبر: بانّ القول بالمضايقة يقتضي الحكم بتحريم جميع الاشياء.

قال فيما حكى عنه: انّ القول بالمضايقة يلزم منه منع من عليه صلوة كثيرة

ان يأكل شبعاً،[١] و ان ينام زايداً على الضرورة، و لا يتعيش الّا لاكتساب قوت يومه له و لعياله، و انّه لو كان معه ليومه حرم عليه الاكتساب و التزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سو فسطائى.

و لو قيل قد اشار ابوالصلاح الحلبى الى ذلك. قلنا نحن نعلم من المسلمين كافةً خلاف ما ذكره، فانّ اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة، فاذا صلى الانسان شهرين يومه استكثره الناس انتهى.

و يستكشف من كلامه هذا انّه لامناص فى الحكم بفساد الحاضرة قبل الفائتة على القول بالمضايقة، مع انّ اقتضاء النهى المتولّد من الامر المضيّق الفساد، لو كان عندهم محل مناقشة لكان الاشارة الى منع الفساد من امتن الدليل على الصحة.

اللّهم الّا ان يكون نظر هم فى خصوص حرمة الضدّ فى الواجبات والمباحات لا فى صحّته و فساده اذا كان من العبادة، و صرّح ابن ادريس - فيما حكى عنه - بالفساد مستدّلاً:

بان قبح ما يستلزم القبيح اجماعى.

و يظهر ايضاً من كلماتهم فى باب الدين انّ النهى المتعلّق بالعبادات من وجوب الاداء فوراً يقتضى الفساد، حتّى انّ العلامة قد صرح - فى محكى القواعد - بفساد الصلوة فى اوّل وقتها فى حقّ من عليه دين الواجب ادائه

١- فى مطارح الانظار: شيئاً ص ١١٩ و ليس فى المعتبر: صص: ٤٠٨ - ٤٠٩ - ج٢ اورد كلام المحقق مع حذف و تصرف كذا اورد المصنف هذا الكلام فى رسالته «المواسعة و المضايقة» الطبعة الحجرية سنة ١٣٢٦ هـ- اصفهان آخر كتاب المكاسب.

فوراً.

و بالجملة معظم الاصحاب خلفاً عن سلف لايتنا قشون فى امثال هذه المسائل فى الكبرى اعنى فى كون النهى موجباً للفساد بل انّما يناقشون فى الصغرى، المراد بها ثبوت فورية الماموربه.

نعم قد صدر من المحقّق الثانى ـ فى محكى شرح القواعد ـ قول بصحة العبادة و لو كان آثماً فى تقديمها على اداء الدين.

ثمّ تبعه بعض من متاخرى المتاخرين كالشيخ الفقيه فى «كشف الغطاء» و تبعه تلميذه المحقق الشيخ فى «الحاشية» مع زيادة تحقيق منه فى تصحيح ذلك.

ثم تبعهما فى الفصول و غيره كصاحب القوانين و نحوه.

قال فى كشف الغطاء فى البحث عن المقدمات: «[لان] انحصار المقدمة فى الحرام بعد شغل الذمة لا ينافى الصحة و ان استلزم المعصية».

و مراده انّه اذا عصى بترك الماموربه المضيّق مثلاً فاتى بالضدّ، فلا ينافى ذلك صحة ذلك الضدّ اذا كان من العبادات.

قال: «و اى مانع من ان يقول الآمر المطاع لماموره: اذا عزمت على معصيتى فى ترك كذا كذا، فافعل كذا، كما هو اقوى الوجوه فى حكم الجاهل [بالجهر و الاخفات و] القصر و الاتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاقتضاء اى اقتضاء الامر بالشيئ النهى عن ضدّه و عدم الفساد اقرب الى [الصواب و] السداد» انتهى[1].

۱- انظر: كشف الغطاء: البحث الثامن عشر من المقصد الاول من الفن الثانى. الطبعة

و قد ذكرنا هذه العبارة و غيرها في بحث مقدمة الواجب. و بيّنا فسادها و فساد ما قيل من توجيهها و تشييدها من كلمات الشيخ في الحاشية و كلمات اخيه في الفصول ببيان مشبع، فلا نطيل بذكرها و ذكر ما فيها هنا، بل نشير اجمالاً الى حاصل كلام الشيخ في الحاشية و نجيب عنه.

و حاصل كلامه من تصادم الامرين المضيّقين من المستحيلات الاولية، و لكنّ مصادقة الامر المضيّق و الامر الموسّع لا ضير فيها لانّ مرجعه الى وجوب الموسّع على تقدير العصيان في تركك المضيّق و وجوب المضيّق مطلقاً و هذا لا عيب فيه، لانّه ليس من التكليف بالامرين في آن واحد و لا في التسوية بين المضيق والموسع في الوجوب، بل هو تقديم للمضيّق على الموسّع.

ثم بقاء وجوب الموسّع على تقدير العصيان تركك المضيّق، و لا استحالة في ذلك و انّما الاستحالة في طلب شيئين في آن. فلابدّ في جعل الامر فيها تخييرياً عقلياً.

هذا حاصل جميع كلماته تلويحاً و تصريحاً. و انت خبيربان هذا كرّ على ما فرّ، لانّا اذا قلنا ببقاء الامر بالموسّع على تقدير العصيان بالمضيّق لزم ان يكون المكلّف حال اتيانه بالموسّع مكلفاً باتيانه و باتيان المضيّق ايضاً، لانّ العصيان لا يوجب سقوط التكليف في ثاني العصيان فيلزم اجتماع الامرين في ان واحد و هو مستحيل باعترافه.

هذا مضافاً الى استلزام القول بصحة الموسّع على تقدير العصيان اجتماع

الحجرية سنة ۱۲۷۱ هـ

الامر و النهي اى الوجوب والحرمة فى ترك المضيّق عن جهة كونه محرماً ذاتاً و واجباً من باب المقدمة والوصلة الى الموسّع.

و حاول الفاضل المحشّي عن هذا الاشكال و لم ينل الى مقصوده، فانّه باقٍ كما كان فقد اوردنا كلماته و فسادها فى مبحث المقدمة فارجع اليها و تأمل. و كيف كان فلا ينبغي للمتامل المحقّق التأمل فى الثمرة المزبورة و ان الضد على تقدير كونه من العبادات يكون فاسداً جدّاً: سواء قلنا بان النهي هذا اصلي نفسي، او قلنا بانّه تبعي؛ و لا ينافي ذلك ما تقدّم منا فى مقدمة الواجب من ان الامر الغيرى لا يجعل الشيئى عبادة ما لم يكن فيه رجحان ذاتي، و انّه لا يوجب صحة العبادة قبالاً بقول من جعل صحة المقدمة العبادية و فسادها من الثمرات في وجوب المقدّمة و عدمه.

و ذلك لانّ الفرق بين الامر و النهي واضح، لانّ النهي سواء كان غيرياً او نفسياً اصلياً او تبعياً فيه طلب ترك؛ و طلب الترك لا يجتمع مع طلب الفعل، فيكون باطلاً بناء على اقتضاء النهي فى العبادات الفساد، بل عين الحكم بالفساد اذا كان من المعاملات ايضاً بناء على اقتضاء النهي فيها ايضاً الفساد.

و بالجملة هذه الثمرة على الظاهر لا اشكال فيها.

ثمّ انّ الشيخ ـ رحمه اللّه ـ قد احسن فى الالتفات الى الاشكال فى مسئلة الجهل بالقصر و الاتمام، و نحوه الجهل بالجهر والاخفات و لكنّه ما احسن فى دفعه.

و وجه الاشكال على ما تفطّن له الاستاد دام ظلّه العالي ـ ثمّ وجد تفطّن

الشيخ به ايضاً: انّ ظاهر الادّلة من الكتاب و السنّة بل الاجماع ظاهراً ان الجاهل بوجوب القصر فى السفر و بوجوب الجهر فيما وظيفته ذلك من الصلوات مكلّف نحو ساير مقامات الجهل بالتقصير الّذى هو حكم اللّه الواقعى كما لعلّه يرشد اليه حكمهم بالمعذورية، و مع ذلك كيف يحكم بمعذوريته مع تقصير و بقاء الوقت مع اتيانه بالماموربه.

و هذا الاشكال لم يتّضح الى الان حقيقة رفعه على مذهب العدلية من التخطئة دون التصويب فان قيل ان المراد بالمعذورية سقوط التكليف بما ليس بماموربه عنه، فهذا خلاف صريح الاخبار القاضية بانّه قد تّمت صلوة من لا يدرى بالجهر مثلاً و انّه اتى بالماموربه.

و امّا الجواب الّذى اشار اليه الشيخ بالنظر، و حاصله: انّ الجاهل حالة جهله مامور بالتعلّم، و على تقدير العصيان به مامور بالعلم به من الجهر و الاخفات نظير مامورية الشخص بالصلوة على تقدير عصيانه بالازالة كما ذكره و ذكر اتباعه ففيه ما عرفت فى غير موضع

و منها: انّ من الثمرات حصول العصيان فى الضدّ فيجرى فيه الاحكام الثابتة للمعصية، كما اذا كان الضدّ سفراً، فانّه اذا كان معصية يجب فيه اتمام الصلوة و الصوم، و قد اشرنا اليه آنفاً.

والحق انّ ترتّب احكام المعصية على مثل هذا العصيان الناشئى عن النهى المقدمى مشكل كما ان صيرورتها سبباً للفسق اشكل واللّه العالم بحقائق الامور.

هذا اوان الشروع فى ذكر ادلة الاقوال.

حجة القول بنفى الاقتضاء رأساً فى الضد العام

ما مرّت اليه الاشارة في تحرير الاقوال استطرداداً، و حاصله انّ الاقتضاء بایّ وجه كان فرع ثبوت الملازمة بين طلب الشيئى و طلب ترك تركه فى نفس الطالب الآمر.

والملازمة ممنوعة بل منتفية جدّاً ضرورة غفلة الطالب للشيئى كثيراً ما عن تركه، فضلاً عن ان يكون طالباً لترك ذلك الترك، و اذا كان الآمر كذلك، فلا وجه لدعوى الاقتضاء الّذى يتوقّف على كون الآمر شاعراً للترك و ناهياً عنه.

قال الحاجبى: لنا لو كان الامر نهياً عن الضد او يتضمّنه لم يحصل بدون تعقّل الضدّ والكفّ عنه، لانّه مطلوب النهى و نحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما، و اعترض بانّ المراد بالضدّ العامّ و تعقّله حاصل، لانّه لو كان ذاهلاً عنه لم يطلبه.

و اجيب بانّ طلبه فى المستقبل و لو سلم فالكفّ واضح.

و قال العضدى فى توضيحه ما لفظه هذا: و اعترض عليه بانّ المراد بالضدّ هو الضدّ العامّ لا الاضداد الجزئية و الّذى يذهل عنه هو الاضداد الجزئية لا الضدّ العامّ فتعقّله حاصل لانّ المامور لو كان عازماً على الفعل و متلبساً به، لم يطلبه الآمر منه لا نه طلب الحاصل فاذاً انّما يطلبه اذا علم انّه متلّبس بضدّه لا به و انّه يستلزم تعقّل ضدّه.

والجواب: انّه يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الالتباس بـه فـي الحال، فيطلب منه ان يوجده في ثاني الحال كما يوجده في الحال و لو سلّم فالكفّ واضح يعلم بالمشاهدة، ولاحاجة في العلم به الى العلم بفعل الضدّ و انّما يلزم النهي عن الكفّ و ذلك واضح و لا نزاع لنا فيه فلا يـصح مـورداً للنزاع و الاحتجاج انتهى.

والظاهر انّ مرادهما ما ذكرنا، الّا انّ ظاهر هما تسليم الملازمة بين الامر بالشيئى والنهي عن الضدّ العامّ في الامر المعجل.

و نحن انّما نمنع عنها في ذلك ايضاً، ثمّ انّه يظهر من قولهما «و لو سلم» ان الامر انما يقتضي النهي عن الكف و هو ليس مـن الضـد العـامِ و لا مـن الخاص، و انّه خارج عن محل النزاع.

و من هنا احتمل ان يكـون مـرادهـما مـن الضـد العـام احـد الاضـداد الوجودية لا بعينه كما يشعر به قول العضدی في تقرير الاعتراض «انّما يطلبه اذا علم انه متلّبس بضدّه» و قوله في الجواب «و لا حاجة في العلم بـه ـ اى الكفّ ـ الى العلم بفعل الضد» و كيف كان، فغاية ما يمكن الاستدلال عـلى نفي الاقتضاء في الضدّ العامّ ما ذكرنا.

و جوابه انّ النهي التفصيلي عن الضدّ العامّ ـ و هو الترک ـ و ان لم يكن ملازماً لطلب الشيئى و الامر به في التصوّر و الخطور في بال المتكلم، الّا انّ النهي الشأني ـ المراد به انّ الآمر لو التفت الى الترک لكان كارهاً له و ساخطاً عليه و ناهياً عنه ـ موجود بالضرورة والوجدان، و هذا القدر من النهي الشأني يساوق النهي التفصيلي الفعلي في افادة التحريم و ساير الاحكام نظير ما قدّمنا

في وجوب المقدّمة من كونها مطلوبة للآمر بالطلب الاجمالي الشأني و كفاية هذا القدر من الطلب في اثبات الوجوب، و لاريب في ثبوت الملازمة بين هذا النهي الشأني و بين طلب المأموربه في نفس المتكلم و لحاظ الذهن امّا بالعينية او بالاستلزام او بالتضمّن على الاختلاف المزبور.

[حجّة القول بالعينية فى الضدّ العام]

حجّة القول بالعينية فى الضدّ العامّ ـ كصاحب الفصول ـ انّ معنى النهى عن الترك الّذى هو الضدّ العامّ طلب ترك الترك لانّ معنى النهى طلب الترك، و طلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى و ذلک ظاهر.

و فيه: انّه انّ اريد بالعينية اتّحاد مفهوميهما فهذا كذب واضح، بل القائل المزبور قد صرّح ايضاً بخلافه، كيف لا و ليسا من الالفاظ المترادفة جدّاً.

و ان اريد بها الاتّحاد فى الصدق الخارجي، بمعنى انّ ما يصدق عليه القول فى الخارج بعينه يصدق عليه ترک الترک، فطلب احدهما حينئذ يكون عين طلب الاخر.

ففيه: ان ذلک بعد التسليم مع ان طريق المنع فيه مقبول حينئذ نظراً الى دعوى عدم كون الفعل مصداقاً لترک الترک الّذى ليس الّا مفهوماً عدمياً انتزاعياً من الفعل غير مجد ايضاً، لانّ اتّحاد مصداقهما فى الخارج لا يصير سبباً لعينه طلب احدهما مع طلب الاخر، ضرورة انّ طلب شيئى ذى عنوانين باحدهما يغاير طلبه بالاخر مفهوماً و مصداقاً لانّ طلبه بكل من العنوانين يستدعى تصوّره و تعقّله بذلک العنوان مستقلاً، فكيف يكون طلب ذلک الشيئى باحدهما عين مفهوم طلب الاخر او مصداقه مع الغفلة عن ذلک.

و الحاصل انّ الضاحک والكاتب مثلاً و ان كانا متصادقين على شيئى واحد، الّا انّ طلب ذلک الشيئى هو انّ الكتابة يغاير طلبه بعنوان الضحک

مفهوماً و مصداقاً، لانّ تعدّد العنوان يقتضى تعدّد الطلب باعتبار اقتضائه تعدّد الالتفات.

نعم اذا التفت الطالب حين طلبه باحد العنوانين الى العنوان الاخر و علم تصادقهما فى الخارج استغنى بطلبه على احد العنوانين عن طلبه بالعنوان الاخر، و لكنه ليس من الاتحاد فى شيئى، نعم ان كان مراد القائل بالعينية انّ طلب الفعل طلب شيئي هو عين مصداق ترك الترك، فلا بأس به الّا انه لا يفيد ما هو بصدده من العينية بالنسبة الى الطلبين.

حجة القول بالتضمن فى الضدّ العام

كصاحب المعالم ان الامر يدل على الوجوب و «مهية الوجوب مركبة من امرين:

احدهما: المنع من الترك [والآخر طلب الفعل][1] فصيغة الامر الدالّة على الوجوب دالة على النهى من الترك بالتضمن، و ذلك واضح»[2].

و اعترض عليه بعض المحشيين على المعالم: بان المنع من الترك ليس جزء لمهية الوجوب، بل هو حكم من احكام المامورية و خاصّة من خواصه، اذ لا نتعقّل من الامر بالشيئى الّا الطلب الحتمى الّذى هو عبارة عن نوع كون الطلب جدّاً، لازمه عدم الرضا بالترك، و استحقاق التارك العقاب من دون

١- ما بين المعقوفتين ليس من كلام صاحب المعالم بل مزيد من المصنف.

٢- المعالم ـ ص ۶۴ ـ انظر الى هداية المسترشدين.

ان يكون هناک طلب اخر متعلّق بترک الترک، حتى يكون المنع من الترک داخلاً في ماهية الوجوب بل يكون خارجاً عنها و لازماً.

فيكون دلالة ما يدل على الوجوب على المنع من الترک دلالةً التزاميةً دون التضمنية.

و قد يوجه ذلک بمامرّ في توجيه القول بنفي الاقتضاء عند تحرير الاقوال من ان الوجوب والاستحباب مرتبتان من الطلب ممتازان بحسب مرتبتهما و انفسهما.

وضم «المنع من الترک» الى الوجوب في الافواه معناه انّ مرتبة الوجوب لازمها انّه لو التفت الآمر الى الترک لم يكن راضياً به لا انه داخل في مهية.

كيف و من الواضحات انّ الدالّ على الوجوب لا يدلّ على طلبين:

احدهما: ما يتعلّق بالفعل، والاخر ما يتعلق بترک الترک، و الّا لكان كل واحد من الاحكام الخمسة مركّبة من حكمين كما سبق بيانه.

و هذا الاعتراض و ان كان بظاهره وارداً، الّا انّه قد يذبّ عنه بانّا نجد بالمشاهدة و العيان انّ الوجوب والاستحباب مشتركان في شيئى هو الجنس، و ممتازان بشيئى هو الفصل، و ان ذلک الفصل من مقومات مهية كل منهما كما هو شأن الفصول، و لا شيئى يوجب امتياز الوجوب عن الاستحباب الّا ان الطلب في الاوّل متقدّم لمرتبة بعدم الرضا بالترک، و في الثاني لمرتبة لم تبلغ هذا الحد فيكون ذلک المقوّم الّذى به صار الوجوب ممتازاً عن الاستحباب داخلاً في حقيقة الوجوب دخول الفصل في النوع.

و حينئذ فالدالّ على الوجوب كصيغة الامر مثلاً دالّ على عدم الرضا

بالترک بالتضّمن نحو دلالة اللفظ الموضوع للنوع على الفصل.

نعم اطلاق النهی على الضدّ العامّ على هذا الفصل الّذی لابدّ فی ثبوته للوجوب، لا يخلو عن خرازة و ركاكة، لانّ الظاهر من النهی كونه مقتضياً للتحريم الّذی هو احد الاحكام الخمسة قبال الوجوب المتعلّق بالفعل.

و ليس الامر كذلک لانّ فصل الوجوب ليس تحريم ترک الفعل على وجه يكون من المحرّمات الثابتة بالنواهی فی فساد الواجبات، اذ كل احد يعلم ان الوجوب ليس الا حكماً وحدانياً، تارة يعبر عنه بايجاب الفعل و اخرى يعبّر عنه بتحريم الترک نحو التعبير عن الانسان تارة بالحيوان الناطق، و اخرى بالناطق خاصّة لا انّه يتضّمن حكمين من الاحكام الخمسة: احد هما الوجوب و الاخر التحريم، نعم تحريم الترک على وجه يعدّ من الاحكام الخمسة على وجه الاجمال.

والثاني ـ الذی عرفت ذكره آنفاً لا بأس بثبوته للوجوب ثبوت اللازم للملزوم، لانّا نعلم قطعاً انّ الآمر لوالتفت الى الترک و اراد ان يثبت له حكماً من الاحكام الخمسة، لكان حاكماً بحرمة ترک هذا الترک على سبيل النهی التحريمی.

فالمنع من الترک اذا فسّر بحد الوجوب و وجهه وجهة امتيازه عن الاستحباب، كان الحقّ مع القول بالتضمّن لما عرفت، و لو فسّر بحرمة الترک على وجه الاجمال.

و الثانية حرمة تعدّ من الاحكام الخمسة فی قبال وجوب الفعل. كان الحقّ مع القول بالاستلزام، فظهر من كلامنا هذا حجّة القول بالاستلزام فی

الضدّ العام ايضاً، كما انّه قد ظهرانّ المختار فى الضدّ العامّ هو عدم الاقتضاء رأساً ان اريد بالنهى الفعلى التفصيلى، والقول بالتضمّن ان اريد به وجه الوجوب وحده و فصله الذى ليس هو حكماً اخر فى عرض وجوب الفعل؛ والقول بالاستلزام لو فسر النهى بالنهى الاجمالى الثانى الموقوف فعله على التفات الآمر و ارادته، والقول بالعينية ان اريد بها اتحاد مصداق المطلوبين فى الخارج يعنى مصداق الفعل و مصداق ترك الترك لا اتحاد نفس الطلبين مصداقاً او مفهوماً والله العالم.

حجّة القول بالعينية فى الضدّ الخاصّ[1]

انّ الامر بالشيئى ـ كالحركة ـ لو لم يكن عين النهى عن الضدّ الاخر كالسكون، فامّا ان يكون مثله او ضدّه او خلافه و اللوازم كلها باطل و الملزوم مثلها.

بيان الملازمة و وجه بطلان اللوازم و ساير ما يرد على هذا الدليل من الايرادات و المناقشات مذكورة فى الكتب المعروفة من العامّة و الخاصّة فلا حاجة الى الاطناب مع اتحاد المقال.

و اما حجّة القول بالتضمّن

فهو ايضاً مذكورة فى تلك الكتب من انّ الوجوب طلب شيئى يذمّ تاركه و لا ذمّ الّا على فعل، و هو امّا الكفّ او احد الاضداد الخاصة فكانّهم ذكروا الترك و ارادوا به سبب الّذى هو احد الامرين المزبورين، فيكون دلالة ما يدلّ على الوجوب على ذم الترك، المراد به سببه من الكفّ او احد الاضداد دلالة تضمنية، لكونه جزء معنى الوجوب.

واجيب عنه: تارة بمنع كون الترك مسبباً عن الكفّ او احد الاضداد دائماً لانّ الشيئى ربما يترك باعتبار عدم الداعى اليه بل هو كذلك فى

---

۱ - انظر تحقيق المباحث الثلاثة: هداية المسترشدين

الاغلب، فلا يصير الكف سبباً لتركه نظراً الى اعتبار الزجر فى مفهومه بعد وجود الداعى و لا احد الاضداد، و ان كان لازماً للترک فى الوجود الخارجى من باب المقارنة الاتفاقية.

و اخرى بمنع المقدّمة الاخيرة من انه لا ذم إلّا على فعل لانّ الترک مقدور نحو مقدوريته فهما فى جواز الذم و عدمه سواء.

حجة القول بالاستلزام المعنوی

و جهان:[1]

احدهما ـ انّ ترک الضدّ مقدّمة لفعل الواجب و مقدمة الواجب واجبة، فیکون فعله حراماً، و هذا معنی النهی عنه و انّما یکون بالاستلزام لانّ وجوب المقدّمة لیس مدلولاً تضمنیاً و لا مطابقیاً لما دلّ علی وجوب ذیها، بل انّما هو مدلول التزامی باللزوم البین بالمعنی الاعم او الغیر البین کمامر تفصیله فی محله.

و لا محیص عنه الّا بمنع وجوب المقدّمة ـ کما صنعه صاحب المعالم ـ او بمنع وجوبها عند عدم ارادة المامور به ـ کما ذکره بعد التسلیم و المماشاة ـ او بمنع کون الترک مقدمة ـ کما هو الحق المختار عند السلطان و السبزواری و غیرهما ـ و تفصیل کل ذلک قدمرّ فی تضاعیف الکلمات السابقة خصوصاً الاخیر الّذی قد ابسطنا الکلام بذکر کلمات العلماء و جوابها و توضیحها فی اوّل المسئلة.

والثانی ـ انّ فعل الضدّ مستلزم لترک المامور به، و هو قبیح حرام فکذا ما یستلزمه.

و اجاب عنه فی المعالم بانّه ان ارید بالاستلزام: الاقتضاء و العلیّة او

---

۱ ـ ورد هذان الوجهان فی المعالم ـ ص ۶۷ راجع الی حواشی شیخ المحققین محمد تقی الایوانکی الاصفهانی.

الاشتراک فی علّة واحدة فدعوی الاستلزام ممنوعة.

لانّ فعل الضدّ لیس سبباً لترک المامور به لانّ سببه انّما هو الصارف. نعم هذا مستمّر مع فعل احد الاضداد فی الخارج و مقارن معه، و لکنّه غیر الاقتضاء والعلیّة و لا مسبباً لما هو سبب للترک، حتی تشترکا فی علّة واحدة، لانّ علّة الترک الصارف و علّة الفعل الارادة.

و ان ارید[۱] به مجرّد عدم الانفکاک فی الخارج من غیر ان یکون بینهما علیّة او الاشتراک فی العلّة، فدعوی الاستلزام مقبولة و لکنّ القول بانّ المستلزم للحرام محرم حینئذ ممنوع، لانّ مجرّد الاستلزام من دون احد الوصفین لا یقتضی الاشتراک، و انّما یقتضیه اذا کان ذاک التلازم ناشیاً عن احد الوصفین.

هذه خلاصة ما ذکره (فی المعالم) فی الجواب عن هذا الاستدلال والظاهر انّ مراده بمجرّد عدم الانفکاک محض مقارنة الاتفاقیة من دون استحالة الانفکاک، بل لعل فی کلامه تصریحاً بذلک.

اذ لو کان المراد به استحالة الانفکاک لم یتصوّر قسم ثالث للتلازم لان استحالة الانفکاک لا بدلها من سبب و لیس ذلک الّا العلیّة او الاشتراک فی العلّة، و لا تنافی ما ذکرنا من کون المراد بالتلازم المقارنة الاتفاقیة اعترافه بکون ترک الضدّ مقدمة لفعل الماموربه فی الجواب عن الدلیل الاوّل. حیث اجاب عنه بمنع وجوب المقدّمة لا بمنع المقدّمیة.

۱- هذا شطر آخر من کلام صاحب المعالم مع تغییر یسیر فی لفظه معالم الاصول ص ۶۸

لانّ القول بمجرّد مقدمية الترك للفعل لا يقتضى الاستحالة مع انكار مقدمة الفعل للترك.

لأنّه اذا لم يكن الفعل مقدمة للترك و علّة له ـ كما يقول به المشهور ـ جاز مفارقة الترك حينئذ عن الفعل عقلاً، نظراً الى عدم كونه معلولاً للفعل حتى يمتنع انفكاكه عنه.

و كيف كان فتحقيق اصل المسئلة موقوف على معرفة حكم المتلازمين في الوجود الخارجي من حيث جواز اختلافهما فى الحكم و عدمه.

فنقول: امّا المتقارنان بحسب حكم العقل (من حيث)الاتفاق، فمن ضروريات حكم العقل جواز اختلافهما حكماً لامكان انفكاك كل منهما عن الاخر ذاتاً، كما هو المفروض و ما لا يجوز فيه الانفكاك لامر عرضى فهو مندرج فى احد القسمين الاخرين الآتيين.

و امّا العلّة و المعلول فقد عرفت في البحث عن المقدّمات انّ حرمة المعلول يقتضى حرمة العلّة عقلاً، و قد تقدّم هناك تفصيل الكلام فى ذلك و قلنا: انّ قبح علّة الحرام من اوليات حكم العقل و لو كان غيرياً غير موجب للعقاب غير العقاب المترتّب على فعل المعلول، و يدلّ على ذلك تعليل تحريم بعض المحرّمات فى الشريعة بقبح المعلول، كما يستفاد من الآية الشريعة انّما يريد الشيطان[1]... الآية انّ حرمة الخمر و الميسر لاجل كونهما سببين لقبايح اخر من البغضاء و العداوة و نحو هما.

۱ـ انّما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة و البغضاء فى الخمر و الميسر: المائدة ـ ۹۱

و لا يرد انّ الآية و نحوها انّما تدلّ على الحرمة النفسية و اين هذه من الحرمة الغيرية الّتى انت بصدد اثباتها.

لانّ غرضنا الاستظهار من الشرع على صدق حكم العقل لقبح علّة القبيح فى الجملة، و لو كان حكم الشرع ازيد من حكم العقل من حيث التقبيح.

و امّا حرمة العلّة فالظاهر انّها بمجرّدها لا يقتضى حرمة المعلول بوجه، لانّ المنقصة المقتضية للنهي لعلّها يكون مختّصة بالعلّة، فلا شيئى حينئذ يقتضى حرمة المعلول لا المنقصة الذاتية و لا جهة المقدمية.

نعم ربما يكشف حرمة العلّة عن حرمة المعلول فينتقل من قبح شرب الخمر مثلاً الى قبح معلوله الّذى هو السكر لكنّه خارج عن فعل المكلّف الّذى هو متعلق الخطاب.

و من هنا قلّت الجدوى فى البحث عن اقتضاء حرمة العلّة او كشفها عن حرمة المعلول، لانّ فرض كون العلّة العلّة المحرمة و معلولها من افعال المكلفين معاً فى المحرمات عزيز او عديم.

نعم قبح المعلول بمعنى المنقصة الّتى تعرض لغير الافعال ايضاً لا بأس باستفادته من تقبيح الشارع العلّة.

و لعلّ جميع المحرّمات كاشفة عن هذا القبح على مذهب العدلية و قريب من هذا الاستكشاف اناطة الحكم بالوصف فى العلل المخصوصة غالباً فتدبّر (جيدّا).(۱)

۱- كما تقدّم ما بين القوسين فى هذا الفائدة مزيد من النسخة المطبوعة فى مطارح الانظار.

و مما ذكرنا ظهر حكم المعلولين لعلّة واحدة، فانّه اذا قلنا باقتضاء حرمة المعلول حرمة العلّة و بالعكس، فلابد من اقتضاء حرمة احد المعلولين حرمة الاخر بالضرورة.

و من جميع ذلک ظهر فساد قول الكعبى و زالت شبهته من وجوب المباحات الذاتية بالعرض، لانّ غاية ما يستدلّ به على ذلک امور ثلثة:

احدها ـ انّ فعل المباح مقدّمة لترک المحرّم و هذا واجب، فيكون فعل المباحات كذلک.

و ثانيها ـ انّ ترک الحرام و فعل المباح متلازمان فى الوجود الخارجى، فيكونان متّحدين فى الحكم لاستحالة اختلاف المتلازمين فى الحكم.

و ثالثها ـ انّ ترک الحرام عين فعل المباح فوجوب تركه ليس الّا وجوب فعل المباح.

و فساد الكل واضح:

امّا الاوّل: فقد اجيب عنه تارة بفرض الكلام فى حال خلو المكلّف عن شرايط التكليف كالغفلة و الاضطرار و نحوهما مما لا تكليف معه، فانّ ترک الحرام فى تلک الحالة غير ماموربه لعدم توجّه النهى الى الغافل او المضطرّ مثلاً، حتّى يكون ترک المنهى عنه واجباً و حينئذ، فلا يعرض الوجوب المقدّمى للاضداد المباحة للفعل المحرّم فلا يلزم من وجوب ترک الحرام و توقفه على فعل المباح نفى المباح رأساً.

و انّما يلزم وجوب المباح احياناً كما فى حال تعلق التكليف بترک الحرام.

و هذا الجواب منقول عن السلطان ـ في حاشيته على المعالم ـ و ليس بمرضى على التحقيق.

لانّ عروض الاباحة للمباحات بالعرض و حال خلّو المكلف عن شرايط التكليف لا يقدح في مدّعى الكعبى.

لان غرضه انّ الشارع لم يجعل احكاماً خمسة بل انّما جعل احكاماً اربعة او حكمين مثلاً؛ لانّ ما عدى الواجب والمحرم واجب نحو وجوب ترك الحرام.

فكما انّ خروج ترك الحرام عن وصف الوجوب احياناً لا يقدح في كون حكم اللّه الاوّلى في حقّه هو الوجوب و في فعله هو التحريم، كذلك سقوط التكليف عن فعل المباحات باعتبار عدم تعلّق التكليف بما هو مطلوب لاجله من ترك الحرام لا يوجب اتّصافه بالاباحة و خروجه عن صفة الوجوب الغيرى بحسب جعل اللّه الاوّلى و حكمه الواقعي.

نعم هذا الجواب سديد ممن ادّعى عدم اتّصاف شيئى في العالم بالاباحة ابداً و لعلّه لا يقول به الكعبى و الّا فالجواب في محلّه.

و اخرى بمنع المقدّمية نظراً الى منع عليّة فعل المباح لترك الحرام حتى يكون مقدمة سببيّة له، لانّ ترك الشيئى مستند الى وجود الصارف عنه، فمع وجوده يكون فعل المباح من مقدمات ترك الحرام اتفاقاً، من غير استناد الترك الى فعله و لو فرض انتفاء الصارف و وجود الداعى الى الحرام، كان فعل المباح حينئذ مقدّمة سببية لترك الحرام، فعلى القول بوجوب المقدّمات لابد من الالتزام بوجوبه و لكنه لا ينهض باثبات دعوى الكعبى لانّه لا يلزم من

كون فعل احد المباحات مقدمة لترك الحرام حال انتفاء الصارف نفى المباح رأساً، بل انّما يلزم وجوب احدها فى بعض الاحيان و لا ضير فيه.

و اعترض على هذا الجواب بانه على هذا التقدير يثبت الوجوب التخييرى للمباحات دائماً لانّ ترك الحرام على ما قرّر يكون له علّتان: احديهما ـ وجود الصارف و الاخرى فعل شيئى من الاضداد المباحة فكل منهما يجب بالوجوب التخييرى فيثبت قول الكعبى.

و جوابه: انّ فرض استناد الترك الى الفعل امر غير ممكن، لانّ فعل الضدّ مسبوق بارادته ابداً، و هى مضادّة مع ارادة الحرام فيكون من مقدّمات ارادة الفعل وجود الصارف عن الحرام.

ففعل الضدّ ابداً مسبوق بالصارف الّذى فرض كونه سبباً ايضاً لترك الحرام فالترك دائماً مستند الى الصارف، فيبقى فعل المباح على حالة الاباحة لكونه من المقارنات الا تفاقية المحضة.

لا يقال اذا توقّف الصارف عن الحرام على فعل ضده المباح وجب حينئذ من باب المقدّمة، فيصدق انّ الواجب امّا فعل الضدّ او الصارف، فيكون فعل احد المباحات واجباً بالوجوب التخييرى.

لانّا نقول هذا الفرض غير جائز و الّا لزم الدور، لانّ وجود الصارف عن احد الضدين من مقدّمات وجود فعل الضدّ الاخر، لانّ فعل الضدّ مسبوق بارادته لا محالة، و هذه الارادة باعتبار مضادّتها مع ارادة الحرام موقوفة على عدمها جدّاً.

و لا نعنى بالصارف عن الحرام الّا انتفاء ارادته فلو فرض توقّف هذا

الصارف على فعل الضدّ المباح ايضاً توقف المعلول على العلّة لزم الدور.

و الحاصل انه اذا كان الصارف موجوداً فلا اشكال في عدم كون المباح مقدمة كما عرفت، و اذا فرض انتفاء الصارف كان التكليف حينئذ ساقطاً بالنسبة الى ترك الحرام، اذا كان هذا الانتفاء بحيث لا يقتدر المكلّف على ايجاده و بعد سقوط التكليف عنه لا معنى لوجوب المباحات مقدّمة كما عرفت في الجواب الاوّل.

و لا يمكن فرض توقّف انتفاء الصارف على فعل المباح للزوم الدور.

نعم قد يتوقّف انتفاء الصارف عن الحرام في الزمان اللاحق على فعل شيئ من الاضداد في الزمان السابق عليه، فيكون فعل المباح في الزمان السابق واجباً من باب المقدّمة، و لكنّه لا يفيد نفي المباح راساً كذا ذكره جماعة من المجيبين عن شبهة الكعبي[1].

و فيه نظر: لانّ توقّف ترك فعل اختياري على فعل اختياري اخر مما لا معنى له، لانّ حاصله انّ المكلف لو لم يات بالفعل المباح، لدخل في الحرام بسوء اختياره، و هذا لا يستلزم توقف ترك ذاك الحرام على فعل المباح حتّى يجب من باب المقدّمة و هذا واضح.

نعم يمكن الاستدلال على وجوب المباح فيهذه الحالة بوجهين:

احدهما ـ قاعدة اللطف لان ايجاب نحو هذا الفعل المباح المفروض كونه سبباً لترك الحرام و لو اختياراً لطف من اللّه تعالى و وجوب اللطف

۱- انظر: في تفصيل تقارير شبهة الكعبي و نقدها و تحقيق الحق فيها: هداية المسترشدين.

عليه ثابت عند العدلية، من غير فرق بين ان يكون متعلّقه فعله سبحانه او فعل العبد، و حينئذ امكن القول بوجوب المباح اذا اقتضى ترك الحرام من باب الاتفاق ولو اختياراً.

و ثانيهما ـ انّ العقل قاض بوجوب نحو هذا الفعل مع قطع النظر عن جهة توقف الترك الواجب عليه بحكم الوجدان والعرف، فانّا اذا رجعنا الى انفسنا وجدنا تحريك العقل الى مباشرة الفعل الّذى فيه اجتناب عن الحرام، و لو من باب الاتفاق، فان تمّ الوجهان امكن القول بوجوب المباح حينئذ و الّا فلا يمكن الاستدلال عليه من باب المقدمة.

كيف و الامر كذلك في جميع المباحات بالنسبة الى فعل المحرمات، لانّ المكلف اذا لم يات باحد المباحات لوقع فى الحرام قطعاً و لو بسوء اختياره.

فلو كان مجرّد عدم انفكاك فعل المباح عن ترك الحرام مقتضياً لوجوبه، فلا وجه لمنع المقدمية رأساً، الّا فيما اذا توقّف ترك الحرام على فعل المباح، ضرورت ثبوت هذا النحو من التوقّف الراجع الى انّ المكلّف لو لم يات بالمباح يعصى بسوء اختياره بين ترك الحرام و فعل احد المباحات فى جميع المقامات، فما وجه تكذيب الكعبى فى دعوى التوقّف مطلقاً.

نعم يمكن يعرض الوجوب للمباح فى بعض الاحيان، كما اذا توقّف ترك الحرام مطلقاً ـ و لو اضطراراً ـ على فعل من المباحات مثل ما اذا علم انّه لو لم يتحرّك من مكانه الى داره يشرب الخمر كرهاً، و حينئذ يجب عليه التحوّل من باب المقدّمة و لا يرد ان التحرّك لابدّ ان يكون مسبوقاً بالصارف

عن الشرب في الزمان المستقبل ايضاً، لكونه من مقدماته و ترک الشرب انّما يستند الى هذا الصارف دون فعل الضد، لانّ المفروض صدور الفعل عنه الجاء و عدم كفاية الصارف الفعلى فى تركه فضلاً عن الصارف الموجود فى الزمان المتقدم، لكن قد يتوقّف فى بقاء التكليف فى صورة الالجاء.

اللّهم الّا ان يقال ان هذا الالجاء انّما نشاء من اختياره لعلمه به و تمكّنه من دفعه، فتكون كمن فوّت القدرة فى الامتثال قبل مجيئى زمان الفعل، مثل ما سمعت فى اراقة ماء الوضوء قبل الوقت و اعجاز النفس عن الحج قبل ذى الحجّة فى بحث وجوب المقدّمة مفصلاً.

و امّا الجواب عن الاستلزام فغير خفى على من احاط خبراً بما تلوناه من اثبات جواز اختلاف المتلازمين في الحكم، و اما الجواب عن العينية فاوضح من ان يحتاج الى البيان، اذ كل احد يعلم انّ الامر بترک الزنا ليس عين الامر بضدّه الوجودى كالسفر مثلاً فى شيئى لا مفهوماً و لا مصداقاً.

و العجب من الشهيد الثانى حيث حكى عنه: انّ الامر بالحركة عين النهى عن السكون و لعلّ الّذى اوقعه فى هذا الخيال كونهما ضدّين لاثالث لهما، و لعمرک انّ الامر كذلک فى سائر المقامات اذا اخذنا الضدّ احد الامور الوجودية لانّه لا ثالث له و لفعل الماموربه كما لا يخفى.

نعم لاخفاء فى كون ترک الحرام مقارناً للاضداد الوجودية فى الخارج بحيث يتوهم مثل الشهيد انّ الامر بالاوّل عين الامر بالثانى. هذا تمام الكلام فى الاقوال المعروفة.

و بقى الكلام فى قولين اخرين:

احدهما ـ لبعض المحققين من متاخرى المتاخرين.

والثانى ـ شيخنا البهائى و قد تقدّم لذلک ذكر.

امّا القول الاوّل فهو التفصيل: بين ما اذا كان الضدّ من اسباب امتناع المامور به فى حقّ المكلّف كالمسافرة في البحر بالنسبة الى ايصال الدين الواجب المضيّق و نحوه.

و بين ما اذا لم يكن كذلک، كقرائة القرآن بالنسبة الى اداء الشهادة.

فان الضدّ فى الاوّل و هو السفر فعله يوجب امتناع المامور به، اعنى اداء الدين فى حق المكلّف ابداً اذا كان معجلاً بخلافه فى الثانى.

فانّ قرائة القرآن و ان كان ضداً لاداء الشهادة، الّا انّه فى كل آن من الآنات يقتدر على قطع القرائة و اداء الشهادة.

و مثله ما اذا ترک اداء الحقّ المضيّق و تشاغل بالصلوة فانّه يتمكن فى كل حال من احوالها من ان يتركها و يشتغل بالواجب بسبق الحقّ المضيق على الدخول فيها، فيجوز الابطال كالابطال بغيره من الامور المقرّرة.

و هذا المثال منقول عن صاحب هذا التفصيل و لعلّ مثالنا احسن لما فيه من المناقشة و التأمل.

و استدلّ على هذا التفصيل على ما حكى عنه بان ايجاب الشيئ انما يقتضى بحكم العقل و الشرع و العرف ايجاب التهيّى له و التوّصل اليه،

فيجب فعل ما يقتضي وجوده و ترك ما يقتضي تركه كترك الحركة المقتضى لتحقّق السكون الواجب و ترك ما يقتضي فعله عدم التمكن منه كالمنافيات، فالضدّ ان كان مما يوجب فعله عدم التمكّن من الواجب كالسفر المانع من ايصال الحقّ المضيّق الى صاحبه، فهو محرّم سواء قصد به الغاية المحرّمة ام لا.

لانّ اباحته يقتضي عدم الاثم فيما يترتّب عليه فلو لم يكن الضدّ لعدم التمكّن منه محرماً لزم خروج الواجب عن كونه واجباً.

و لانّ قضية اناطة الاحكام بالحكم و المصالح هو تحريم ما يقتضي رفع التمكن من فعل الواجب و لما ورد من النهي عن دخول البحر قبل الصلوة لمن لا يتمكّن من الخروج عنه لا دائها و غير ذلك.

و ان لم يرفع تمكّنه بل كان في جميع احوال الضد متمكّنا من تركه و اداء الواجب، فلا يلزم من ايجاب الواجب تحريم مثل هذا.

هذه خلاصة ما حكي عنه من الاستدلال على الفرق، و نحن نزيد عليها بانّ فعل الضد في الاوّل و هو الرافع للتمكن عن الامتثال بالواجب سبب لتركه، اذ لا معنى للترك الّا صيرورة الواجب بحيث يتعذّر المكلّف عن الامتثال به تعذّراً اختيارياً بخلافه في الثاني فانّ الاشتغال بالضدّ هنا غير دافع للتمكّن كما هوالمفروض، و من المعلوم انّ ترك الواجب حرام و يحرم كذلك فعل الضدّ الرافع لما تقدّم من انّ علّة الحرام حرام.

و قد اجاب في الفصول عن هذه الادلة في كلمات طويلة كلّها او جلّها مبنية على وجوب المقدّمة الموصلة خاصّة الّذى عرفت فسادها.

و نحن نختصر فی المقال و نجیب علنها: اوّلاً بالنقض و تقریره:

انّ ما ذکر من الادّلة ان نهضت لاثبات وجوب ترک الضدّ الرافع للتمکّن فمقتضاه وجوب ترک الغیر الرافع ایضاً، لانّ الکلام فی الضد الواجب المضیّق الّذی وجوبه فوری ثابت فی جمیع آنات القدرة.

و لاریب انّ الاشتغال بضد مثل هذا الواجب الفوری یرفع التمکن من الامتثال به زمن الاشتغال مطلقاً من غیر فرق بین شیئی من الاضداد.

فانّ الاشتغال بالصلوة مثلاً او بغیرها من الاضداد المنافیة للازالة یوجب امتناع فعل الازالة فی آن وقوع الصلوة.

و قضیة ما ذکر من الادّلة الحکم بحرمة الصلوة لکونها رافعة للتمکن من فعل الواجب الّذی هو الازالة.

و هکذا الکلام فی فرضنا من المثال اذا الاشتغال بقرائة القرآن یرفع التمکن عن اداء الشهادة فی آن القرائة نحو رافعیة السفر للتمکّن عن ایصال الحقّ الواجب.

نعم ربما تکون فعل الضدّ مستوعباً لتمام وقت الواجب بحیث لا یتمکّن المکلّف من ترکه، و قد لا یکون کذلک بل یکون من الافعال التی یقتدر المکلف علی ترکها و کلا هما مشترکان فی کونهما رافعین للتمکن عن الاتیان بالواجب.

و انّما الفرق بینهما هو انّ رفع الاوّل مستمّر الی انقضاء وقت الواجب و رفع الثانی دائر مدار وجوده، و لا یلزم فی اتّصاف الشیئی بالحرمة کونه رافعاً للتمکن عن الامتثال بالامر الفوری مطلقاً، بل یکفی فی ذلک رافعاً للتمکّن

فی آن ما، ضرورة وجوب المسارعة الی الامتثال فی الاوامر الفوریة فی کل آن و حرمة التأخیر، بحیث اذا اخّر کان عاصیاً تارکاً للعمل بما یقتضیه الفوریة.

و ثانیا ـ بالحلّ، و هو انّ ما ذکره من تطابق العقل و الشرع و العرف علی ایجاب التهیّئی للواجب و التوصّل بترک فعل الضدّ الرافع للتمکن بعینه دلیل القول باقتضاء الامر بالشیئی النهی عن الضدّ مطلقاً، لانّ ترک الاضداد تهیّؤ لفعل الواجب، و من یقول بوجوب المقدّمة فهو قائل بوجوب ترک الضدّ من باب المقدمة، بعد تسلیم کون الترک من مقدمات الفعل لامن المقارنات.

فتکون الامر بالشیئی مقتضیاً للنهی عن الضد اذ لانعنی بالنهی الّا ما کان ترکه واجباً مطلقاً من غیر فرق بین الرافع و غیره.

لانّ نظر الدقیق یری جمیع الاضداد رافعة للتمکن کیف لا و من الواضحات استحالة اجتماع الضدین و عدم امکان وجود احدهما فی آن وجود الاخر.

و امّا صیرورة بعض الاضداد رافعاً للتمکن الی انقضاء وقت الواجب دون بعض فلا ربط له باطراف مسئلتنا هذه، و من لا یقول بوجوبها او یقول به ولکن یمنع عن کون الترک مقدمة للفعل ـ کالسلطان ـ فهو اما یمنع عن حکم العقل و الشرع و العرف بوجوب التهیّئی ان کان ممن ینکر وجوب المقدمة او یمنع عن کون ترک الضد رافعاً کان او غیر رافع من التهیّئی.

و التوصّل بدعوی کون التهیّئی انّما هو انتفاء الصارف الّذی تحرک الی فعل الواجب و ترک اضداده، و امّا ما ذکره من اقتضاء اناطة الحکم

بالمصالح تحريم ما يقتضى رفع التمكن من فعل الواجب فمع كـونه عـبارة اخرى عن القول بحرمة سبب الحرام و حرمته بسبب فوات المصلحة مشترك الورود بين الضد الرافع و الغير الرافع، لما عرفت من كونهما رافعين معاً.

و كذا ما ورد من النهى عن دخول البحر قبل الصلوة فـانّه لو دلّ عـلى المدّعى فنسبته الى المقامين متساوية، مضافاً الى ما فيه اوّلاً من خروجه عن محل الكلام، لانّ الصلوة ليست من الواجبات الفورية المضيّقة الّتى كلامنا فيه فلا ضير عن كون الضد رافعاً للتمكّن بها ما لم يرفع التمكّن الى انقضاء الوقت او ليست المسارعة اليها واجبة حتى يكون ضدّه مطلقاً و لو كان رافـعاً فـى مقدار زمانه حراماً.

والحاصل انّه لا مضايقة فى نحو الصلوة من الواجبات الموسّعة الالتزام بحرمة ضدّها الّذى يرفع التمكّن منها رأساً دون غيره مما لا يرفع التمكن بل لعل الحقّ هو هذا بناء على اقتضاء الامر بالشيئى للنهى عن الضدّ، لانّ الواجب الموسّع اذا لاحظته و قايسته مع الضدّ الّذى يصير سبب امـتناعها فـى حقّ المكلف يكون فى حكم الواجب المضيّق فى اقتضائه النهى عنه، لكون تركه مقدمة لاداء الواجب بخلاف ما اذا قايسته بالضد الّذى لا يرفع التمكن مـن الواجب الى اخر الوقت.

فان تركه حينئذ ليس مقدمة لفعل الواجب على وجه الانحصار لامكان اداء الواجب فى زمان اخر غير زمان ذلك الضدّ.

و بما ذكرنا يظهر الجواب عن الوجه الّذى ذكرناه دليلاً على هذا التفصيل من كون الواقع للتمكن سبباً لترك الواجب دون غيره، لانّ كلاً منهما سبب

للترک بالنسبة الی الاتیان بالواجب المضیّق فی زمان الضد و ان کان الاوّل رافعاً للتمکّن بالنسبة الی تمام العمر او تمام الوقت، فتدبّر فی المقام حتّی یظهر لک بطلان هذا التفصیل بما لا مزید علیه.

و امّا القوال الثانی و هو قول البهائی فقد اشرنا الی ما فیه عند تحریر الاقوال، و ذکرنا انّ هذا القول ان لم یرجع الی اقتضاء الامر بالشیئی النهی عن الضدّ کان بمعزل عن التحقیق، و قلنا انّ صحة العبادة لا تحتاج الی تعلّق الامر بها اذا کانت مندرجة تحت عنوان ماموربه بل یکفی فی صحّتها انطباقها علی ذلک العنوان.

و قلنا انّ الوجوب الثابت للطبایع لا یسری الی الافراد و الّا لزم کون جمیع الافراد واجبات عینیة، اذا کان الامر المتعلق بالکلی امراً عینیاً لا تخییریاً، و نزید هنا فی تزییف هذا القول ـ الذی ذهب الیه بعض من متاخری المتاخرین کصاحب الریاض علی ما صرح به فی بحث العلم بغصبیة الثوب ـ و نقول: انّ القول بان الامر بالشیئی یقتضی عدم الامر بضده لا النهی عنه لا دلیل علیه الّا دعوی کون الامر بالضدین تکلیفاً بالمحال، فلابد من الحکم بعدم تعلّق الامر باحدهما اذا ثبت وجوب الاخر عیناً.

و فیه انّه ان اردت من تعلّق الامر بالضدین تعلق الامر الشرعی او العقلی بهما عیناً او تخییریاً شرعیاً او عقلیاً، فالامر کما ذکرت من کونه تکلیفاً بالمحال.

و لکن مصادمة فرد من افراد الواجب الموسّع مع الواجب المضیّق لیس من هذا القبیل لانّ الفرد بخصوصه لیس مما ورد امر شرعی او عقلی عیناً او

تخييراً، لانّ معنى كون الفرد ماموراً به كون الكلى الّذى هو فرده مطلوباً للشارع، ثم انطباق ذلك الفرد على ذلك الكلى فليس الفرد في فرديته ماموراً به في شيئى، و ما يقال من توقّف صحة العبادة على الامر فليس معناه الّا ورود الامر على عنوان تلك العبادة و طبيعتها.

مثلاً اذا قال الآمر ائتنى برجل فالماموربه انما هو الاتيان بالكلى المنطبق على خصوصيات الاتيان بحسب الزمان و المكان و الماتى به.

و امّا خصوصيات الاتيان و افراده فلم يتعلّق بها امر عيناً و لا تخييراً في كفارة الخصال بل يكفى في صحتها و سقوط التكليف بها عن الكلى انطباقه عليها و حصوله في ضمنها.

و ما يقال من ان حكم الطبيعة لابدّ و ان يسرى الى الافراد نحو سريان الحلاوة الثابتة لطبيعة التمر الى جميع افراده.

فجوابه انّ احكام الطبايع و لوازمها مختلفة:

فمنها ـ ما هو ثابت لها من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجود الذهنى و الخارجى.

و منها ـ ما هو ثابت لها بشرط وجودها الخارجى.

و منها ـ ما هو ثابت لها بشرط وجودها الذهنى كما في القضايا الطبيعية مثل قولنا: الانسان نوع و الحيوان جنس و امثال ذلك.

و ما ذكر من السريان فهو انّما مسلّم في الاوّلين و امّا في الثالث فمن الواضح امتناع السريان فيه و الالكان كل فرد من افراد الحيوان جنساً و الوجوب العارض للماهيات انما هو شبيه هذا، فانّه ليس عارضاً للطبيعة من

حيث هی و لا لها بشرط وجودها فی الخارج، بل انما يعرض لها بشرط وجودها الذهنی.

و انّما قلنا انّه شبيه لذلک لا عينه لانّ الوجوب فی الحقيقة ليس من صفات الماهية بل هو عبارة عن الطلب القائم بنفس المتكلم المتعلق بايجاد تلك الطبيعة، و طلب الايجاد لا يتمكّن ان يعتبر فيه بشرط كون المطلوب فی الذهن دون الخارج فتأمل.

و ان اردت من تعلّق الامر بهما تعلّق الامر باحدهما و بكلي الاخر فما ذكرت من كونه تكليفاً بالمحال ممنوع، لانّ المحال انّما هو طلب الامرين لاطلب احدهما[1] و انطباق الاخر على المطلوب.

لايقال كل ما ذكرت بعد تسليمه انما يقتضي عدم تعلق الامر الشرعي بالفرد لا عيناً و لا تخييراً.

و امّا الامر العقلی التخييری فليس فی وسعک انكاره (هذا) لانّ العقل اذا وجد تعلق الامر بالكلی، حكم بكون كل واحد من افراده مطلوباً على جهة التخيير.

و هذا الطلب العقلی التخييری ايضاً يستحيل اجتماعه مع طلب ضدّه عيناً، لانّا نقول ان اردت بالتخيير العقلی حكم العقل بكون الافراد مطلوبة للشارع على سبيل التخيير، فهذا يرجع الى التخيير الشرعی اذ لانعنی بالتخيير

۱- وردت فی هذا الموضع عبارة زائدة فی المطبوع هكذا: و بكلی الاخر مما ذكرت من كونه تكليفاً بالمسمی ممنوع لان المسمی انما هو طلب الامرين لاطلب احدهما و الظاهر... مطارح الانظار ص ـ ۱۲۵

الشرعي الّا طلب الشارع اشياء على جهة التخيير كالخصال.

و هذا اوّل الكلام و ان اردت بالتخيير العقلى انّ العقل اذا وجد تعلّق الامر بعنوان كلي و لم يجد التخصيص حكم بحصول الامتثال فى ضمن كل فرد، فهذا بعينه هو الانطباق الّذى ادعينا كونه كافياً فى الامتثال و انّه ليس من الطلب فى شيئى.

فان قلت: ان الّذى سميته بانطباق الفرد على الكلي هو الذى يعدّ امرأ عرفاً، و حكمه حكم الامر الصريح فى صحّة العمل و سقوط التكليف و حصول الاجزاء و ترتّب الثواب و العقاب و الاطاعة و العصيان و غيرها من احكام المامور به سميته بالامرام لا و لاريب في استحالة هذا الانطباق فى احد الضدين على وجه تؤثر في الصحة مع تعلق الامر بالضد الاخر.

قلت: هذا ممنوع، فان القبح و الاستحالة انما هى من خصائص تعلّق الطلب بالضدّين فلا يثبت بطلب احدهما و انطباق الاخر على المطلوب.

ثمّ لا يخفى انّ ما ذكرنا ليس مبنياً على القول بكون متعلّق الاوامر هى الطبايع دون الافراد كما يتوهّم من ظاهر كلماتنا، بل لو قيل بتعلقها بالافراد لتمّ ما ذكرنا ايضاً.

لانّ معنى تعلّق الامر بالافراد انّ المطلوب انّما هى الحصّة من الطبيعة فى الخارج فى ضمن فرد ما.

و لاريب انّ نسبة فرد ما الى خصوص الافراد مثل نسبة الكلي الى الافراد.

و حينئذ نقول انّ المطلوب انّما هو احد الافراد على سبيل البدلية و معنى البدلية حصول الامتثال بكل فرد لانطباقه عل فرد ما فتدبّر جيّداً.

نعم يمكن ان يستدل على هذا القول بنحو ما اخترناه في هذه المسئلة و مسئلة مقدمة الواجب من انّ الامر التخييرى الشرعى الشأنى ثابت لجميع الافراد و لو كان الامر العقلى منتفياً.

لانّ الآمر اذا التفت الى الافراد و اراد ان يثبت لها حكماً من الاحكام امتنع ان يثبت شيئاً الّا الوجوب التخييرى، و حينئذ امكن دعوى اقتضاء الامر بالشيئى عدم هذا الامر الشأنى للضد.

و لكنّ الانصاف انّ من يقول بهذا فلا ينبغى له انكار اقتضاء الامر النهى الشأنى عن الضد كما اثبتنا ذلك و اخترناه فى المسئلة و قلنا بانّ هذا النهى الشأنى قائم مقام النهى الفعلى في الآثار.

تذنیب

هل النهی عن الشیئی یقتضی الامر بضده العامّ او الخاص علی القول باقتضاء الامر به النهی عنهما او عن احدهما ام لا؟

ذهب الکعبی الی انّ النهی عن الشیئی امر بضدّه الخاص لوجوه قد عرفت جوابها بما لا مزید علیه و خالفه اکثر العامة و جمیع الخاصّة الّا فی مواضع تقدّم الی استثنائها الاشارة.

و امّا اقتضائه الامر بضدّه العامّ مثل اقتضاء قوله: لا تزن الامر بترک الزنا فالظاهر انّه مثل اقتضاء الامر النهی عن الضدّ العامّ؛ فالکلام الّذی سبق هناک جار هنا ایضاً.

و قد عرفت انّ القول بکون کل واحد منهما عین الاخر علی بعض التفاسیر و هو: ان یکون المراد اتّحاد مصداق المطلوبین دون الطلبین لا یخلو عن استقامة، کما انّ القول بالعینیة علی التفسیر المراد به اتّحاد نفس الطلبین لا یخلو عن سقم، فارجع الی ما تقدّم حتّی یتّضح لک الحال فی اطراف المسئلة هنا.

ثمّ قد یتفرّع علی اقتضاء الامر بالشیئی النهی عن الضدّ اقتضاء الامر الندبی کراهة ضدّه العامّ و الخاصّ، و علی اقتضاء النهی عن الشیئی الامر بضدّه استحباب ضدّ المکروه.

والتحقّیق انّ الامر الندبی لا یقتضی کراهة ضدّه العامّ فضلاً عن الخاص لانّ فی ترک المندوب لیس الّا فوت بعض المصالح، و لیس هذا مبغوضاً

للشارع حتى يكون مكروهاً.

نعم لو قلنا بان المكروه ما طلب تركه مع الاذن فى الفعل كان ترك ترك المستحب مطلوباً و فعل تركه مأذوناً فيه.

و لكنه مع ذلك لا يعدّ من المكروه لانه عبارة عن شيئى وجودى مطلوب تركه فلا يصدق على امر عدمى مطلوب نقيضه.

و امّا اقتضاء النهى على وجه الكراهة استحباب ضدّه العامّ فالظاهر انّه لا ضير فيه لانّ الفرار من المنقصة مطلوب عند الشارع و لانعنى بالمستحب الّا ما كان مطلوباً و محبوباً.

و امّا استحباب الضدّ الخاص فهو مبنى على تمامية قول الكعبى و لا نقول به كمامر غير مرّة.

هذا تمام الكلام، و صلّى اللّه على محمّد و آله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.[۱]

۱- كتب الناسخ فى هامش الكتاب: «بسم الله الرحمن الرحيم - اين نسخه معروف است از محررات غفران پناه شيخ مرتضى اعلى الله مقامه است الحق از سبک و سياق آن مى‌توان گفت از محررات آن مرحوم يا از تلامذه معتبر آن مرحوم است اين اقل اهل علم عملاً و اكثر هم زللاً در سامره زادها الله شرفاً آنرا در سنه ۱۳۰۹ استكتاب نمودم اميد اهل علم -كثرهم الله - از ان بهره‌مند شده اين بنده فانى جانى را بدعاى خير ياد فرمايند اوائل اين كتاب را خود نوشتم بقيه را ديگرى نوشته تمام اين كتاب تقريباً ۱۰۶۶۰ بيت است و انا الفقير الحقير محمدبن صادق الحسينى الطباطبائى غفرالله له و لوالديه. اللهم صل على محمد (ص) و آل (ع) محمد (ص) و العن اعدائهم اجمعين الى يوم الدين».

ترجمة كلامه بالعربية هكذا: بسم الله الرحمن الرحيم - و المشهور ان هذه النسخة مما

[فائدة ۱۳]

فيمااذاتوجهامران من آمرواحدالى مامورواحدوبيان اقسامه وحكم كل منهما(۱)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين و الصلوة والسلام على محمد (ص) و آله الطاهرين، و لعنة اللّه على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

اذا توجّه امران من آمر واحد الى مامور واحد، فان تعلّقا بمفهومين متباينين كلياً فلا اشكال فى تعددّ التكليف و تعدّد المكلف به.

كتبه الشيخ مرتضى - اعلى الله مقامه - و من اسلوبه يمكن ان يقال انها من مكتوبات الشيخ اواحد من ابزر تلاميذه. و انا اقل اهل العلم عملاً و اكثرهم زللاً استنسختها فى سامرا زادها الله شرفاً فى سنة ۱۳۰۹.

ارجو ان يستفيد منها اهل العلم -كثرهم اللّه - و يدعون بخير هذا العبد الفانى الجانى.

و اذكر انى استنسخت اوائل الكتاب نفسى و قام على بقيتها غيرى و كل الكتاب يكون ۱۰۶۶۰ بيتا تقريباً. انا الفقير الحقير محمدبن صادق الحسينى الطباطبائى غفرالله له و لوالديه.

اللهم صلى على محمد (ص) و آل (ع) محمد (ص) و العن اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

۱- ورد تفصيل هذا البحث فى هداية المسترشدين و اجاد فيما افاد قدس الله نفسه الزكية.

و ان تعلّقا بمفهوم واحد او مفهومين متصادقين في الجملة. فلها صور لانّ الامرين:

امّا ان يكونا متعاقبين او متراخيين.

و ايضاً فامّا ان يكونا الزاميين اوند بيّن او مختلفين.

و ايضاً فامّا ان يكون احدهما معطوفاً على الآخر ام لا.

و ايضاً فامّا ان يكون الثاني معرّفاً مع تنكير الاوّل، و اما لا يكون كذلك.

و ايضاً فامّا ان يكون الامران مصدّرين بالسبب، كما في «ان تكلمت فاسجد سجدتي السهو و ان زدت او نقصت فاسجد سجدتي السهو.»

و امّا ان يكونا مذيليّن بغاية مثل: «صلّ ركعتين للتحيّة، و صلّ ركعتين للزيارة.»

و امّا ان يكونا مجرّدين عن السبب و الغاية، و امّا ان يكونا مختلفين في التجرد و عدمه.

و الكلام في هذه الموارد: امّا من جهة اثبات تعدد التكليف و نفيه، و امّا من جهة جواز تداخل المطلوبين في موجود واحد.

و تفصيل الحكم في جميع هذه الاقسام يتحقق في ضمن مقامات:

[المقام الاوّل]

[تعلق الامرين بمفهوم واحد]

اذا تعلّق الامران المجرّدان عن السبب و الغاية الالزاميان او الندبيان بمفهوم واحد فان تجرّد الثاني عن العطف و لم يكن معرفاً مع تنكير الاوّل فقد اختلف في الحكم في هذه الصورة بتعدّد التكليف و وحدته بان يكون الثاني مؤكّداً للاوّل ـ على اقوال، ثالثها: **التوقف.**

والظاهر انّ الاكثر على التعدّد و الاظهر هو القول بالاتّحاد، لانّ مفهوم كلّ واحد من الخطابين تعلّق الطلب بالمفهوم الواحد من دون ملاحظة تغاير الثاني في الوجود للمطلوب الاوّل، و تعدّد الطلب لا يستدعى تعدّد المطلوب لا عقلاً و لا لفظاً، و لهذا لا يعدّ: «اقتل زيداً» بعد قوله: «اقتل زيداً» مجازاً.

و حينئذ فان كان الآمر ممن يجوز عليه الغفلة عن الطلب فلا يحكم بكون الخطاب تاكيداً للتكليف الاوّل، و لا تاسيساً لتكليف جديد، لانّ كلا منهما يحتاج الى التفات المتكلم الى طلبه السابق حتى يزيد تاكيده او تاسيس تكليف غيره، و الاصل عدم الالتفات.

و ان كان الآمر ممن لا يجوز عليه الغفلة، او كان الامران متعاقبين، بحيث لا يحتمل غفلة الآمر عن الاوّل، او متقاربين بان يكون احدهما بالاشارة و الاخر بالقول كان الثاني تاكيداً للاوّل.

و دعوى اولويت التاسيس على التأكيد في مقام يصلح الكلام لهما لم يثبت على وجه يوجب رفع اليد عن ظاهر اللفظ، لما عرفت من انّ ظاهر الخطاب تعلّق الطلب بنفس المفهوم الكلي من دون ملاحظة كونه مغايراً في الوجود للمفهوم المطلوب في الخطاب الاوّل، هذا مع ان الظاهر عليّة التأكيد فيما اذا ورد الخطاب الثاني غير متراخ عن الاوّل.

و قد يدفع لزوم التأكيد على تقدير الحكم بالاتّحاد نظراً الى انّ الامر الثاني يدل على طلب مغاير للطلب الاوّل، فهو ايضاً تأسيس لا تأكيد.

و فيه: انّ التأكيد في الجمل انشائيةً كانت او اخباريةً لا تنفكّ عن ذلك، فانّ تكرار النهي و الاستفهام و التمني لا يتحقق الا بانشاء جديد مع وحدة المنهي عنه، و المستفهم عنه و المتمني، و كذا التكرار في الاخبار نحو: جاء زيد جاء زيد، فانّها اخبار عن مجيئي واحد.

و ان كان الثاني معطوفاً فان لم يكن معرفاً مع تنكير الاوّل، فالظاهر المغايرة و التعدّد، لانّ ظهور الامر الثّاني في تعلّقه بنفس المامور به اولاً ثابت ما لم يظهر من المتكلم ملاحظة التغاير، والظاهر من العطف ملاحظة التغاير.

نعم اذا كان الامران في الخطابين متعلقاً بمفهوم واحد لكن بلفظين مترادفين قام احتمال الاتحاد بل ظهوره من جهة ظهور العطف في التفسير حينئذ.

و ان كان الثاني المعطوف معرفاً مع تنكير الاوّل، كما اذا قال: «صَلِّ ركعتين و صَلِّ الركعتين».

فقيه اقوال: ثالثها الوقف.

والظاهر انّ ظهور اللام في العهدية اقوى من ظهور العطف في المغايرة.

لانّ العهدية اصرح في الاتّحاد.

اللّهم الّا اَنْ يقال: بعد الاغماض عما حكى عن جماعة من منع تعيّن اللام في المقام العهدية بل الاصل فيه الجنس، و منع تعيّن كون المعهود هو الماموربه اوّلاً، فلعل المعهود غيره انّ العهد لا يفيد الاّ الاشارة الى المامور به اولاً،والمفروض انّها الطبيعة او الفرد المنتشر فيكون المراد بقرينة العطف الامر بايجاد ذلك الماموربه مرة اخرى.

فلا تعارض بين العهد و العطف و هذا اظهر من جعل العطف تأكيداً كما قد يجيئى لذلك مع امكان منع مجيئى عطف اللفظ على مثله للتأكيد.

و انّما ورد عطف الشيئى على مرادفه كما في قوله تعالى:

«**أُولئك عَلَيهم صَلواتٌ مِنْ رَبِّهم وَ رَحْمة**»[۱] و لا تضايق من القول بالاتّحاد و التأكيد مع ترادف المتعاطفين كما عرفت في الصورة السابقة.

ثمّ انه كلّما حكمنا بتعدّد المكلّف و المكلّف به في هذه الصورة فيجب تعدّد المكلّف به بحسب الوجود.

فلا يتداخلان في موجود واحد لانّ فرض تعدد التكليف لا يكون الّا مع الحكم بملاحظة الامر تغاير الماموربه في الخطاب الثاني للماموربه في الخطاب الاوّل من حيث الوجود، اذ بدون هذه الملاحظة ليس بينهما تغاير لاتّحاد المفهوم.

و مع هذه الملاحظة لا يمكن القول بكفاية موجود واحد كما لا يخفى، ففرض التداخل لا يتأتى الّا في مقام لم يلاحظ في متعلّق احد الامرين تغايره من حيث الوجود لمتعلّق الاخر.

۱- البقرة: ۱۵۷

[المقام الثاني]

[تعلق الامرين بمفهومين]

اذا تَعلَّقَ امران مجرّدان الزاميان او ندبيان بمفهومين:

فان كانا متساويين فلاقوى القول باتّحاد التكليف مع عدم العطف و مع العطف.

و تعريف الثاني كما في قولك: «اكرم رجلاً و اعظم الرجل» و اما مع العطف و عدم تعريف الثاني ففيه تأمل من ظهور اصل العطف في المغايرة و من امكان دعوى ظهور العطف في مثل المقام في التأكيد و التفسير.

و ان كان بينهما عموم مطلق: فان كان العموم اصولياً كما في قولك: «اضف كل عالم و اضف زيداً» فالظاهر الاتحاد حتى مع العطف و كون الخاص تاكيداً لبيان الاهتمام بشأن الفرد الخاص: لكن فرض العموم اصولياً يخرج الكلام عن تعلق الامر بالمفهوم.

و ان كان عامّاً منطقياً كما اذا قال: «صُم يوم الجمعة» فمقتضى القاعدة اللفظية الحكم بالتعدّد، لانّ كلّاً من الخطابين مشتمل على طلب متعلق بغير ما تعلّق به طلب الاخر، و لازم ذلك تعدّد التكليف و المكلّف، فيكون صوم الجمعة واجباً تخييرياً في ضمن الامر المطلق، و تعينيياً في الامر المقيّد.

الّا انّ المعرفَ قد يقضى فيه باتّحاد التكليف بقرينة داخلية او خارجية.

فحينئذ يخرج عن مفروض المسئلة الذى هو تعلّق الامر بمفهومين، اذ المراد تعلّقه بهما فى الواقع لا فى ظاهر اللفظ و يحمل المطلق حينئذ على المقيّد لامتناع العمل بظاهر هما مع فرض اتحاد التكليف.

و مخالفة ظاهر المطلق اولى من مخالفة ظاهر المقيد، و اكثر ما يكون فهم الاتحاد فى الالزاميات دون الندبيات، و لهذا لا يحكم فيها بحمل المطلق على المقيّد بل يجعل المقيد مستحباً اخر.

ثم انّ الحكم بانّ الاصل اللفظى فى المقام هو تعدد التكليف مبنى على كون المقيد منافياً للمطلق و امّا بناء على ما ذكره سلطان العلماء و جماعة من عدم التنافى بين المطلق و المقيد، فاللازم التوقف من جهة اللفظ و الرجوع الى اصالة الاتّحاد، اذ اللفظ المطلق قابل لان يراد منه عين المقيّد و ان يراد به غيره و لا يجرى هنا اولوية التأسيس على التأكيد لحصول التأسيس عل كل تقدير، لانّ المقيد امّا تكليف مغاير و اما بيان للمطلق فتدبّر.

و لو كان احدهما معطوفاً على اخر من غير تعريف الثانى: فلا يبعد الحكم بالتعدد و مع تعريفه فالظاهر الاتحاد بناء على تقديم ظهور التعريف فى الاتحاد على ظهور العطف فى المغايرة.

و كل موضع حكمنا هنا بالتعدّد فهل يجدى موجود واحد رخصةً او عزيمةً او لا يجدى.

فلا يبعد التفصيل فالظاهر فى الواجبات مع عدم العطف الثانى و مع العطف الثالث و فى المستحبات الاوّل.

و ان كان عموم من وجه فاللازم الحكم بالتعدّد لاستحالة اتّحاد التكليف

مع تعدّد المكلف به و لو فرض قيام القرينة على اتحاد التكليف، وجب الخروج عن المفروض بجعل متعلق الطلبين شيئاً واحداً و هى مادة الاجتماع. و اما حيث قلنا بالتعدّد فهل يحكم بالتداخل الاقوى ـ لاطلاق اللفظ ـ نعم فى صورة العطف لا يبعد عدم الكفاية خصوصاً اذا كان نسبة العموم و الخصوص واقعة بين متعلّقى التكليفين لا نفسهما، فيكون عطف الجملة على الجملة راجعاً الى عطف المفرد على المفرد فيكون قوله: «اكرم عالماً و اكرم عادلاً» بمنزلة قوله: «اكرم عالماً و عادلاً».

ثمّ انّ الحكم باقتضاء الاطلاق لتعدد التكليف على المذهب المشهور من كون التقييد مجازاً واضح، و اما على مذهب من جعله حقيقة ـ كما عن السلطان و جماعة ـ فلانّ ارادة مادّة الاجتماع من كل من المطلقين حتّى يتّحد التكليف، و ان لم يكن فيه مخالفة لفظية الّا انّ اصالة عدم التقييد و عدم ورود المقيّد فى مقام الحاجة يوجب الحكم بالاطلاق، و هذا الظهور و ان لم يكن من اللفظ الّا انّه مقدّم على اصالة عدم التكليف، لانّه يخرج اللفظ عن الاجمال الموجب للرجوع الى الاصول العملية.

و الحاصل انّ اصالة الاطلاق عند عدم وجدان المقيّد مقدّم على الاصول العملية، سواء جعلناها من الاصول اللفظية او عملنا بها من باب حكم العقل بقبح ارادة التقييد مع عدم البيان، و لما كان هذا المعنى مفقوداً فى العموم المطلق، لوجود ما يصلح ان يكون مقيداً لم يخرج اللفظ المطلق عن الاجمال الموجب للرجوع الى اصالة عدم مغايرة التكليف به للتكليف بالمقيد و تمام التوضيح فى «مسئلة حمل المطلق على المقيد».

المقام الثالث

[ورودامرين مختلفين فى افادةالا يجاب والندب على مفهوم واحد]

فيما اذا ورد امران مختلفان في افادة الايـجاب و الـندب عـلى مـفهوم واحد او مفهومين متصادقين و لا اشكال هنا فى الحكم بتعدّد التكليف انّما الكلام هنا فى جواز التداخل.

فنقول اذا توارد الامران على مفهوم واحد، فالظاهر عدم جواز التداخل، لانّ المفروض تعلّق الاستحباب بنفس المفهوم المتعلّق للايجاب فلا يعقل الّا بملاحظة مغايرته فى الوجود الخارجى لمتعلّق الايجاب و الّا لا تحدا ذهناً و خارجاً، فيلزم اجتماع حكمين متضادين فى موضوع واحد و احـتمال تـعدّد الجهة للتقييد مدفوع بظاهر اللفظ، والجهة التعليلية لا يجدى تعددها.

ثمّ انّه لو نوى بالاتيان الاوّل امتثال الوجوب و بالثانى الاسـتحباب فـلا اشكال فى حصول الامتثالين.

و ان لم ينوى بالاوّل شيئاً برئت ذمّته من الواجب و بقى المستحبّ، لانّ المفروض كون الفعل من حيث هو متصفاً بالايجاب اذ لا يرضى الآمر بتركه، و انّما يرضى بترك الفعل بعد تحققه فى الخارج، فالمتّصف بالاستحباب فى الحقيقة هو الاتيان المسبوق باتيان اخر، لانّه الذى يرضى بتركه.

و منه يعلم انه لا يبعد برائة ذمّته عن الواجب، و ان قوى الندب لانّ هذه

النية لاغية اذ لم يسبق منه الاتيان بالفعل، فالفعل في حقه غير مرضي الترك.

و ان توجّه الامران الى مفهومين فان كان بينهما عموم مطلق ـ كما اذا قال: «اعتق رقبة» و قال: «اعتق رقبة مؤمنة»، فامّا ان يكون المطلق للوجوب والمقيّد للندب، و امّا ان يكون بالعكس و امّا ان يجهل الحال، و على ايّ التقادير فامّا ان يتقدّم المطلق او ان يتقدّم المقيد او يتقارنان او يجهل الحال.

فان كان المطلق للوجوب ففى الحكم بالتداخل القهرى ـ و ان الامر الندبى راجع الى بيان افضل الفردين او الحكم بالتعدد و ان «عتق الرقبة المؤمنة» مستحب مستقل غير جائز التداخل مع الامر الوجوبى او جائز التداخل معه رخصة ـ وجوه: اوسطها الاخير، لانّ كلاً منهما تكليف مستقل فيجوز امتثاله استقلالاً، و ليس فى الكلام مع قطع النظر عن الشاهد الخارجى ما يدلّ على ارادة افضل فردى الواجب.

نعم يجوز التداخل لحصول الامتثال اذ ليس فى الكلام ما يدل على وجوب تغاير المطلوبين فى الخارج، و لا فرق فيما ذكرنا بين تقدّم المطلق و عدمه.

و ان كان المقيّد للوجوب فالظاهر وجوب تغاير المطلوبين.

و ان علم كون احدهما للوجوب و الاخر للندب وجب اتيان الرقبة المؤمنة، لدوران الامر بين المطلق و المقيد، فلا يخرج عن العهدة الّا بالمقيّد.

و هل يشرع بعده الاتيان به ثانياً او بفرد اخر من المطلق؟

الاقوى: العدم، لعدم العلم بثبوت طلب اخر مستقل لانّ المفروض احتمال كون المقيّد افضل الفردين.

و ان كان بينهما عموم من وجه فالظاهر جواز التداخل هنا، فيجيئى بمادة الاجتماع و يحصل له ثواب الواجب و المستحّب فى شيئى واحد، و لا يتوقّف ذلك على الحكم بجواز اجتماع الواجب و المستحّب فى شيئى واحد شخصي لجهتين تقييديتين.

بل يمكن ان يقال بانّ مادّة الاجتماع يتّصف بالوجوب دون الاستحباب و انّما يترتّب ثواب المستحب لاجل اختيار الخصوصية.

و الاختيار المذكور و ان لم يكن فعلاً خارجياً مغايراً في الوجود للفرد الواجب، الّا انّ العقل يحكم باستحقاق الثواب، فان المولى اذا اوجب على عبده اضافة بعض الفقراء في الليلة الخاصة و كان اكرام الهاشميين عنده مستحباً فاختار العبد اضافة الهاشمي على الفقير الغير الهاشمي كان مستحقاً لمدح زائد على مدح امتثال اصل الواجب، و انّما لم يحكم بالتداخل فى العموم المطلق مع كون الواجب هو المقيّد والمستحب هو المطلق، اذ لم يكن في اختيار المقيد اختيار زائد على اختيار اصل الماموربه.

و لما كان هذا متحققاً في العكس و في العموم من وجه جوّزنا فيهما التداخل.

المقام الرابع

فى تداخل الاسباب[1]

و المراد بتداخلها امّا تداخلها من حيث التأثير بان يكون الثابت مع تعدّدها مسبّب واحد، و امّا تداخل مسبّباتها بان يحكم بجواز تداخل المسبّبين فى موجود واحد.

والتداخل على الاوّل قهرى، بمعنى انّه لا يجوز تعدّد المسبّبين و على الثانى اختيارى.

ولنتعرض لهما فنقول:

امّا التداخل بالمعنى الاوّل فاختلفوا فيه على اقوال: ثالثها ما يظهر من المحكى عن الحلّى فى مسئلة تعدّد سجود السهو بحسب تعدّد الاسباب، و هو انّه ان كان الاسباب من جنس واحد كالتكلّم المتعدّد فى الصلوة و كالاكل المتعدّد فى نهار رمضان فيحكم بالتداخل و الّا فلا و استدّل للقول بعدم التداخل ـ و هو المشهور ـ بوجوه: اقواها ما قرّره فخرالدين فى «الايضاح» تبعا لوالده ـ قدّس سرّه ـ و حاصله:

انّ السبب الثانى المفروض وقوعه على النحو الّذى وقع عليه الاوّل من

۱- بعد هذا المقام سيأتى ايضاً فصل تحت هذا العنوان هكذا للمصنف دراسة فيه فى مبحث المنطوق و المفهوم راجع: هداية المسترشدين: التنبيه الرابع.

اجتماع الشرايط و ارتفاع الموانع ان لم يكن مؤثراً فى وجود المسبّب لزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، لانّ المفروض اجتماع الثانى لجميع ما استجمعه السبب الاوّل.

و دعوى كون مجرّد تعقّبه المسبّب الاوّل من موانع التاثير او كون عدم المسبّب المفروض وجوده بالسبب الاوّل شرطاً لتأثير السبب الثانى، مدفوعة باطلاق ادّلة سببيّة السبب الثانى، و لو فرض كون سببيّته هو الاجماع، امكن اثبات الاطلاق من الكلمات الكاشفة عما صدر عن الامام ـ عليه السلام ـ مع انّه لو قدح احتمال شرطية شيئى او مانعية شيئى فى الحكم بترتب المسبّب على السبب، لم يجز الحكم بترتّب المسبّب على السبب الاوّل و لا على غيره من الاسباب، مع انّه اذا ثبت عدم التداخل فى السبب الثابت بالادلة اللفظية، ثبت فى غيره بعدم القول بالتفصيل فتأمل.

فان كان مؤثراً فى المسبّب الثابت بالسبب الاوّل لزم تأثير اللاحق فى السابق.

وان كان موثراً فى مسبب جديد ثبت المطلوب.

و بتقرير آخر شامل للسببين المتقاربين او المتّحدين فى الوجود الخارجى، انّه لو حكم بمسبّب واحد فامّا ان نستند الى تأثير كليهما مجتمعين او الى احدهما.

و الاوّل مخالف لادلة سببيّة كلا السببين، لانّ المفروض دلالة دليل كل من السببين على استقلاله فى التأثير عند اجتماع الشرايط و ارتفاع الموانع.

و دعوى احتمال كون اجتماعه مع السبب السبب الاخر مانعاً، مدفوعة

بما عرفت في التقرير الاوّل.

و ان كان مستنداً الى احدهما لزم القاء الآخر و هو مخالف لادلّة سببيته لفرض استوائهما فى التأثير.

و مما ذكرنا من التقررين يعلم انّه لا فرق فى هذا الحكم بين ظهور دليلي سببيّة السببين فى كون كل منهما علّة تامة مستقلّة فى التاثير ـ كالجملة الشرطية الدالّة على دوران الحكم مدار الشرط وجوداً و عدماً بان يقول: «كلما تكلمت فاسجد سجدتين» و «كلما زدت او نقصت فاسجد سجدتين» ان يرد الدليل بلفظ السببية او غيره، مما لا يدل على العلية التامّة و الاستقلال فى التأثير، اذبعد فرض وجود السببين على نحو سواء من حيث اجتماع الشرايط و فقدان الموانع الّاكون احدهما عقيب الاخر او معه، المحتمل كونه مانعا، و قد عرفت ان احتمال مانعية شيئى لو قدح لقدح فى السبب الاوّل بل غيره من الاسباب الشرعية[١]، و ظهر مما ذكرنا ان الحكم بعدم التداخل لايبتنى على كون الاسباب الشرعية معرّفات لا علامة حقيقة لجريان التقريرين المذكورين مع القول بكونها معرفات، سواء فسر المعرف بما يكون علامة و معرفا للحكم الشرعى ام فسر بما يكون معرفا للسبب الحقيقى و كاشفاً عنه.

لانّ مقتضى عموم قوله: «كلما زدت او نقصت فاسجد سجدتين» حدوث وجوب السجدتين عقيب الزيادة و النقصان، و ان حدث التكليف بهما قبل ذلك، و حينئذ فيكون السبب الثانى بناء على المعرفية معرفاً لحدوث حكم شرعى عنده او كاشفاً عن حدوث سبب حقيقى عنده.

---

١ - هذا صورة كلام المصنف فى الاصل.

والحاصل انّه بعد ما دلّ الدليل على حدوث المسبّب بعد تحقق السبب الثاني، فلا فرق في وجوب تغايره للمسبب الاوّل بين جعل السبب الثانى علةً حقيقيةً او معرفاً للحكم الحادث عنده او كاشفاً عن حدوث سبب حقيقى جديد موجب لمسبب جديد.

و لا فرق فيما ذكرنا بين ان يرد الدليل على وجه الدوران كالجملة الشرطية او مقيداً لوجود الحكم عقيب وجود السبب على وجه يفهم منه الترتيب الطبيعى بينهما، كقوله: كذا يوجب او يجب كذا عند كذا.

فان جميع ذلك يدّل على وجوب حدوث المسبّب عقيبه، سواء جعلته مؤثراً ام كاشفاً.

و كذا ورود الدليل بعبارة السبب، فانه ظاهر فى الترتيب ايضاً.

و القول «بان الاسباب معرفات» ليس معناه انّ لفظ السبب مستعمل فى المعرف فيكون قوله: كذا سبب لكذا مرادفاً لقوله: كذا معرف لكذا، حتى لا ينافى تقدّمه فى الوجود الخارجى على المعرف، بل المراد من ذلك انّ ما جعله الشارع فى ظاهر الادّلة منشاء لترتّب حكم شرعى عليه و حدوثه عنده، فليس هو المؤثر الحقيقى فى ذلك الحادث و انّما هو كاشف عن المؤثر و معرّف له، فمعرفته انّما هي بالنسبة الى الحكم الحادث عنده لا جنس ذلك الحكم حتى لا ينافى تقدمه عليه.

فمعنى قول الشارع: البول سبب لوجوب الوضوء، انّ البول مطلقاً و ان كان مسبوقاً بالنوم معرّف و كاشف عن علّة حقيقية لحدوث وجوب الوضوء عنده، فلابد ان يكون هذا التكليف مغايراً للتكليف الحادث عقيباً.

فان قلت: انّ السبب فى الشرع ـ كما عن صريح النهاية ـ هو كل وصف

ظاهر منضبط دلّ الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعى و نحوه المحكى عن الاحكام مع تبديل الشرع باصطلاح المتشرّعة.

قلت: هذا لا يدّل على ازيد مما ذكرنا من ان الاسباب معرّفات فى الحقيقة و انّما هي اسباب فى نظر المكلف الغير المطلّع على الاسباب الحقيقية.

فهذا التعريف بيان لكون ما هو سبب فى ظاهر الادلّة معرفاً فى الحقيقة لا انّ لفظ السبب بمعنى المعرف، و لذا عرّفه جماعة من الخاصة و العامة كالشهيد و العضدى بانه:

«الوصف الظاهر المنضبط الذى جعل مناطاً للحكم الشرعى».

مع انّه لو سلم كون السبب بمعنى المعرف فى اصطلاح المتشرعة، فيمنع وجوب حمل الفاظ السنّة عليه لعدم ثبوت ذلك فى تلك الازمنة، بل الظاهر انّ ذلك من اصطلاحات الفقهاء فيحمل الفاظ السنة على ما هو ظاهر فيه فى العرف مع ان ورود الاسباب بلفظ السببيّة فى الادلة الشرعية نادر جدّاً غير واقع فيما اعلم.

مع انّه لو سلم كون لفظ السبب بمعنى المعرف، لكنّ معنى: «ان كذا معرف لكذا» هو عدم معرفة الثانى قبل حصول الاوّل، فلابد من ان يكون شيئاً جديداً غير ما علم سابقاً و الّا لم يكن السبب معرفاً له.

نعم لو اريد انّه معرف شأنى لنوعه، بمعنى انّ نوع التكليف بالوضوء مثلاً لو لم يكن معلوماً سابقاً من نوم و غيره كان البول معرفاً لكن الظاهر خلاف المعنى الحقيقى للمعرف، لانه حقيقة فى المعرف الحقيقى العقلى دون الشأنى، الّا ان يستظهر من الاستعمالات العرفية للفظ المعرف و الدليل و

الامارة كون المراد التعريف الثانى.

والغرض من جميع ما ذكرنا مع طوله النظر فيما عن الايضاح من ان مبنى المسئلة على ان الاسباب الشرعية معرّفات او مؤثرات حقيقية.

و حاصل النظر انه لا فرق فى ظهور الادّلة فى لزوم تعدد المسببّات بتعدد الاسباب بين القول بكونها مؤثرات حقيقةً او معرفات، مع ان الظاهر ان الامامية لا يختلفون فى المعرفة مع ما نرى منهم من الخلاف فى التداخل.

و ربما يتوهم الفرق بين الامرين في امكان ورود الدليل السمعي على عدم تأثير السبب اللاحق بناء على المعرفية، فيرتكب من اجله خلاف الظاهر فى ادلة السببية و امتناعه بناء على المؤثرية.

و فيه: انّه اذا دلّ الدليل على الغاء السبب اللاحق فيرتكب ايضاً مخالفة الظاهر فى ادلة السببيّة، و نقيد دليل ذلك السبب الملغى بما اذا لم يسبقه سبب اخر فتدبّر.

و مما ذكرنا ظهر ايضاً ضعف منع ظهور السبب فى السبب الفعلى المؤثر بالفعل، حيث قيل انّ السببية الشرعية لا تنافى عدم فعلية التأثير لصدق السببية الشرعية مع شأنية التأثير قطعاً، بل مراعات التأثير غير معتبر فى الاسباب الشرعية من اصلها و لذا لم يكن مانع من اجتماعها على مسبب واحد انتهى.

و قد عرفت مما ذكرنا انّه ليس فى الادلة الشرعية عبارة تدلّ على السببية و لا تدل باطلاقها على فعلية التأثير عند حصول السبب، غاية الامر بناء على انّ الاسباب معرّفات، عدم كون الاثر الفعلى الحادث اثراً لنفس السبب بل اثراً لشيئى اخر يستكشف عنه بالسبب[۱].

۱- هكذا اصل كلام المصنّف فى المخطوط.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

في بيان المراد من تداخل الاسباب الشرعية

الحمدللّه ربّ العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين، و لعنة اللّه على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

امّا بعد: فاعلم انّ المراد بتداخل الاسباب الشرعية ـ الّتى هى المقتضية للاحكام او كاشفة عن ثبوت المقتضى ـ بالكسر ـ و معرفة للمقتضى ـ بالفتح ـ:

امّا تداخلهما في التأثير بمعني ان يكون للكل تأثير واحد لاثبات وجوب واحد، امّا لكون تأثير كل منهما بالاستقلال موقوفاً على عدم سبق الاخر اذ مع سبقه يتحقيق التأثير فلا يبقى المحلّ قابلاً لتأثير آخر نظير تعدّد ورود البول على المحل.

و لو وجدا معاً كان المجموع سبباً، فيكون السبب احدهما المشترك بين كل واحد والمجموع.

و امّا لكون كل منهما قابلاً للتأثير الّا انّهما موجبان لتعدّد جهة الوجوب فى الفعل لا تعدّده.

و امّا ان يكون المراد تداخل مسببّاتها بمعنى معلومية تأثير كل منهما بالاستقلال فى وجوب مستقل، الّا انّه يتداخل الواجبات فى موجود واحد بحيث يترتّب على فعله ثوابان.

و الفرق بين هذا و بين تداخل الاسباب في التأثير هو عدم مشروعية تعدد الفعل مع التداخل في التأثير و مشروعيته مع التداخل في المسبَّب و كذا في تعدّد العقاب على الترک.

ثم انّ الظاهر من تعدّد الاسباب تعدّد التاثير و تعدد التكليف، لانّ ذلک مقتضى مسببيّة كل سبب بالاستقلال.

فانّ المأخوذ في معنى السبب هو التأثير بالاستقلال، سواء كان عقلياً او شرعياً.

فانّ الفرق بين العقلى و الشرعى في مستند السببية لا في مفهومها.

نعم كثيراً ما يطلق السبب على غير الحقيقى، و مجرّد احتمال غير المعنى الحقيقى و كشف الكل عن مؤثر واحد ـ و هو المعروف كما في النجاسات الملاقية لعين واحد مع اتحاد حكمها، او كالاحداث المتعاقبة بناء على عدم تأثير المتأخر ـ لا يجدى لانّ الظاهر من دليل السببية كون كل بنفسه سبباً لا كشف الكل عن سبب واحد، فالاسباب الشرعية في مورد تحقق سببيتها بمنزلة الاسباب العقلية.

لأنّه المعنى الّذى افاده الجملة الشرطية فيما اذا كان دليل السببيّة جملة شرطيّة و هو المعنى الحقيقى للسبب فيما اذا ورد الدليل بلفظ السببية او ما يفيدها من الادوات الموصوفه لها، مضافاً الى انّ استقراء اكثر الاسباب الشرعية يقتضى ذلک.

نعم لو تعدّد الاسباب في فعل شخصى واحد كما اذا وجب قتل زيد لسببين فلا مناص هنا عن ارجاعهما الى جهة الوجوب؛ لانّ شرط تأثير كل

منهما عقلاً هو قابلية المحل للتأثير.

فوحدة الفعل شخصاً دليل على عدم تأثير السبب المتأخر، و لا ينافى ذلك بناء المطلب على كون الاسباب الشرعية بمنزلة العقلية فى التأثير الفعلى، لانّ ذلك حيث يبقى المورد داخلاً تحت عموم دليل السببية.

و اذا خصّصنا الدليل العامّ القابل للتخصيص بصورة امكان التأثير الفعلى خرج المورد المذكور عن العموم، بخلاف ما لو تعدّدت فى واحد نوعى، كما اذا وجب الغسل لسببين فان تعدّد التأثير هنا ممكن فليعمل فيه بمقتضى الظاهر.

والحاصل انّه اذا تعدّد الاسباب لفعل واحد شخصى لا يقبل التعدد، مثل قول الشارع: «من زنى وجب قتله، و من ارتد وجب قتله».

يفهم منه ـ بقرينة عدم قابلية الفعل المتعدد ـ انّ السبب هنا من قبيل المعرف لا المؤثر الحقيقى.

و اذا تعدّدت لواحد نوعى مثل: «من شرب الخمر فليحّد ثمانين، و من قذف فليحدّ ثمانين» فمقتضى ظاهر اللفظ ـ السالم عن مزاحمة القرينة ـ هو تأثير كل منهما فى حد على حدّة.

فان قلت: فهل الجملة الشرطية مجاز فى الصورة الاولى مع حكم الوجدان باتحاد المعنى المنساق منها مع المنساق من الجملة الشرطية فى الثانية؟

قلت: مفاد الكل: الاستقلال فى التاثير، لكن مع الامكان عقلاً.

و بعبارة اخرى مع قابلية المحل، و بعبارة ثالثة مع وجود شرط التأثير و

هو قابلية المحل.

فان افاده السبب التاثير المستقل لا ينافي توقفه على شرط و تخلف التاثير لفقد الشرط فقوله: «من زنى يجب قتله» بدل على «انّ الزنا سبب مؤثر في وجوب القتل» اذا امكن عقلاً و في صورة تأخر الزنا عن سبب اخر لا يمكن ان يجب بسببه القتل، اذ لا وجوب بعد الوجوب ففي الصورة الاولى قد وجد المانع من تاثير كل واحد مستقلاً و هي عدم قابلية المحل.

فلا فرق بين قولنا «من زنى وجب قتله» و قوله «من شرب الخمر وجب جلده» في افادة التأثير المستقل مع اجتماع شرايط التأثير، فاذا وقع الشرب عقيب القذف او اتفقا معاً مثلاً فلا مانع من تأثير كل واحد والمحل قابل.

و امّا اذا وقع الزنا عقيب الارتداد فالمانع من تأثيره استقلالاً هي عدم قابلية المحل لتأثير اخر غير التأثير الاوّل.

فان قلت: اذا كان تأثير السبب مقيّداً بصورة امكان تأثيره ففي صورة تعدّد السبب على الفعل الشخصي، لابدّ ان لا يكون للسبب المتأخر تأثير اصلاً لخروج هذه الصورة عن عموم التأثير.

مع انا نرى السبب المتأخر يوجب تاكد وجوب القتل، بل يفيد جهة اخرى له.

و لذا يقال: انّ القتل واجب لجهتين و لسببين.

قلت: عدم امكان التأثير اذا كان من جهة وجود الاثر و حصوله في المحل بمؤثر سابق هو معنى تأكد التأثير، اذ لامعنى لوجوب الشيئى من جهتين الّا انّه له جهتين كل منهما مؤثر لو لا الآخر.

والحاصل انّ المانع عن تأثير المقتضي اذا كان يوجب عدم المقتضى - بالفتح - فهو موجب لالغاء المقتضي.

و اذا كان من جهة كفاية مؤنة التأثير فالمقتضي مؤكد له، اذا كان مما يقبل التأكيد كالوجوب، لا كالحدث و الخبث و الطهارة عنهما، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

فان قلت: ما ذكرته في السبب المتأخر من التزام خروجه عن عموم السببيّة لعدم امكان تأثيره الفعلي غير جار فيما اذا اجتمع السببان معاً و وجدا دفعةً.

فانّ الحكم بخروج احدهما عن عموم الدليل الدالّ على التأثير الفعلي تحكم، و خروجهما معاً يلزم منه عدم وجود المسبب و دخولهما على وجه الاشتراك لم يكن مفاد الدليل، و على وجه الاستقلال محال، لاتحاد الاثر فلا يتعدّد التاثير.

قلت: صورة الاجتماع خارجة عن الاستقلال في التاثير كما انّ صورة التعاقب خارجة عن اصل التأثير، فيكون مؤكداً مع قابلية المحل و لغواً لامعها.

فالحاصل انّ الكلام يدلّ على التأثير الفعلي و الاستقلال فيه، الّا اذا امتنع احدهما عقلاً.

لكن الانصاف انّ جميع ما ذكرنا مشكل، نظراً الى ان مدلول الجملة الشرطية المفيدة للسببية نحو: ان قدم زيد من السفر فاضفه، وجوب الاضافة عند القدوم على وجه التسبب والتفرع، لا محض المقارنة الاتفاقية،

فالمخصص الوارد على هذه الجملة عقلياً كان او غيره، لابدان يرد على اصل الوجود المترتب على الوجود.

فيكون معنى قولنا «ان قدم زيد فاضفه الّا اذا كان كذا» هو نفي وجوب الاضافة عند القدوم اذا كان كذا لا ثبوت الاضافة عنده و نفي كونه مسبباً عن القدوم او نفي استقلال القدوم في التأثير فيه.

و المفروض انّ المقصود في حمل الكلام اعني وجود السبب عقيب السبب او معه و وجود المسبّب عند السبب المتأخر او المقارن، لكن لا مسبباً عنه و ناشياً عنه بالخصوص، بل امّا من غيره او منه و من غيره.

و على هذا فالايراد السابق و تقريره على وجه اوضح هو انّه اذا كان ظاهر الجملة الشرطية المفيدة لسببية الاوّل و مسببية الثاني هو الاستقلال في التأثير الفعلي.

فنقول: «اذا زنى زيد فاقتله» حقيقة او مجاز بالنسبة الى صورة وقوع الزنا عقيب موجب آخر للقتل.

و ايّ فرق بين هذا الاستعمال و بين قولنا: «اذا شرب زيد فاجلده و اذا قذف فاجلده» فان كانت الجملة الشرطية في كلا الاستعمالين مستعملة في الوجود عنده الوجود، من غير تعرض لكونه ناشياً عن الشرط او عن شيئي اخر يكون الشرط معرفاً له، حتى لا ينافي كون شرط آخر ايضاً معرفاً له، فلا يجب تعدّد السبب بتعدّده.

فهذا هو مقصود القائل بالتداخل، لانّه لا يدعى كون الشرط و الجزاء من المقارنات الاتفاقية لكنه يدعى انّ الشرط لا يجب ان يكون بخصوصه مستقلاً

فی التأثیر.

فلیس فیما اذا حکم بوحدة المسبّب مع تعدد السبب، منافیاً لظاهر السببیّة، فهذا المعنی غیر ممکن فی مثال القتل اذا وقع الزنا عقیب موجب آخر للقتل.

و ان کانت الجملة فی الاستعمال الثانی مستعملة فی الاستقلال و هو معناها الحقیقی فی المثال الاوّل مستعملة فی غیر معناها الحقیقی بل فی الوجود عند الوجود لاعلی وجه السببیّة المستقلة، فنقول هذا المجاز ان کان غیر التخصیص فیرده وحدة المعنی المنساق منه و من الاستعمال الثانی.

و ان کان علی وجه التخصیص کما فرض فی الجواب المتقدم و هو غیر مستقیم، لانّ التأثیر علی وجه الاستقلال من لوازم المعنی المطابقی للجملة الشرطیة و لا معنی للتخصیص فی الملازمات، بل لابد من نفی الملزوم.

فقولنا: «اذا زنی زید فاقتله» اذا ارید تخصیصه فمعنی ذلک انه: «لا یجب قتله عند الزنا فی بعض الموارد» لا ان فی بعض الموارد یجب القتل عند الزنا لکن لا لاجل الزنا.

نعم هذا المعنی یقصد فیما اذا ارید تخصیص ما یدلّ علی السببیّة بالمطابقة، بان یقال الزنا سبب مستقل للقتل الا فی موضع کذا.

فالاولی رفع الید عن حدیث التخصیص مثل الجمل الشرطیة من ادلّة سببیة الاسباب.

بل یقال انّها حقیقة فی التأثیر الفعلی المستقل کما ینادی بذلک انَّ ادوات الشرط لسببیة الاوّل و مسببیّة الثانی الّا انّها تستعمل مع القرینة فی مجرّد الوجود عند الوجود من غیر دلالة علی تأثیر السبب بالخصوص، کما فی

قولک: «اذا زنی فاقتله».

نعم یدل اصل الحکم بوجوب القتل عند الزنا علی وجه العموم علی وجود سبب واقعی مجامع للزنا.

و اذا قلت: «و اذا ارتد فاقتله» فهو کذلک و حینئذ فلا یعلم کون السبب الواقعی المجامع للزنا شیئاً آخر غیر الشیئی المجامع للارتداد مثلاً.

فیجوز ان یکونا شیئاً واحداً و یجوز ان یکونا شیئین قابلین للاجتماع فی الوجود، فیرجعان الی حیثیتین تقییدیتین یقید بهما زید، فیجب قتله لوجهین.

نعم اثبات صحة التخصیص من وجه اخر، و هو ان یقال الجملة الشرطیة یدل علی ثبوت الجزاء عند الشرط علی وجه التسبّب والتفرّع، فمعنی التخصیص فی ذلک المعنی هو:

ان لا یتّحقق فی بعض الافراد خصوص هذا الوجوب المسبّب عن هذا الشرط، لا ان یتّحقق اصل الوجوب.

فمعنی قولنا: «اذا زنی فاقتله الّا اذا کان کذا» هو ان فی صورة کذا ینتفی هذا الوجوب المسبّب عن الزنا فلا ینافی وجوب القتل لسبب اخر.

فحینئذ ما ذکرنا فی الجواب الاوّل عن اصل السؤال عن کیفیة استعمال الجملة الشرطیة فی الاسباب الّتی لا یتّعدد المسبّب بتعدّدها من انّ ذلک ـ ای افادة الاستقلال فی التأثیر الفعلی ـ مفید بحال الامکان، فمعنی قولنا «اذا زنی زید فاقتله» هو ان الوجوب مستقلاً فی صورة الزنا اذا امکن عقلاً فاذا لم یمکن عقلاً ـ کما فی صورة تعقیب الزنا لموجب اخر للقتل ـ فینتفی هذا الوجوب الخاص المتفرع علی الزنا و ان لم ینتف اصل الوجوب حیث ثبت

بالسبب المتقدم.

لكــنك خبير بان هـذا الوجـه يـوجب سدّ بـاب اسـتفادة المـفهوم الاصطلاحي من الجملة الشرطية، لانّ غاية ما يدلّ عليه الجـملة حـينئذ هـو انتفاء هذا الوجوب الخاص، والمقصود من المفهوم اصطلاحاً: نـفى اصـل الوجوب الّا ان يلتزم بذلك فيما ورد فى مقام بيان الاسباب.

ثم انّه قد يكون الصورة الثانية فى حكـم الاولى اذا عـلم مـن الخـارج ملاحظة طبيعة المسبب من حيث وحدته النوعية، بان يكون كل منهما سـبباً لاصل الطبيعة الواحدة فيشارك مع الواحـد الشـخصى فـى امـتناع اجـتماع التأثيرين المستقلين فيه، لكن ذلك يحتاج الى قرينة.

و دعوى انّ ظاهر اللفظ سببية كل من السببين لاصل الطـبيعة الواحـدة حتى يوجد القرينة على سببية كل منهما لفرد من الطبيعة، مدفوعة بان اللفظ فى كلتا الصورتين مستعمل فى الطبيعة، الّا انّ ملاحظة اجتماع السـببين فـى طبيعة واحدة بعد فرض اقتضاء السبب للتأثير المستقل الّا لمانع هـو وجـوب تعدّد الطبيعة من حيث الوجود لعدم المانع العقلى من اعمال كل سبب عمله كما وجد المانع فى الواحد الشخصى.

و مما ذكرنا من انّ عدم استقلال كل من السببين بالتاثير فى بعض الموارد ليس لاستعمال الدال على السببية فى غير معناها، و لاجل تفاوت فى كـيفية السببية بل لاجل عدم قابلية المحل لوحـدته الشـخصية او الوحـدة النـوعية الملحوظة، يظهر انّ تداخل الاسبـاب فى مثل قوله: «اذا اصابك بول فاغسله مرتين و اذا اصابك دم فاغسله مرتين» مثلاً ليس لمخالفة ظاهر فـى الكـلام

المقيد للسببية، بل لانّ الدليل لمادلّ على ان ايجاب كل منهما الغسل مرتين، انّما هو لاجل تأثير النجاسة المتوقّف رفعها على الغسل.

و لاريب انّ النجاسة حيث لا يقبل التعدّد، فالمتاخّر من السببين لا يجد محلاً قابلاً للتأثير، بل لا تاكيد هنا لما عرفت من انّ شرط تحقّق التاكيد قابلية المحل له لاختلاف مراتبه.

و امّا في اسباب الوضوء فيمكن القول بذلك فيها و يمكن القول ايضاً بانّ كلاً منهما و ان اثر حدثاً مستقلاً، الّا انّه لمادلّ الدليل على انّ الوضوء الواحد يكفى لرفع اصل الحدث و انّ تعدّد افراده و علمنا من الخارج انّ وجوب الوضوء عقيب الحدث لاجل رفعه، فكان جعل البول سبباً لوجوب رفع الحدث الحاصل منه.

و لمّا فرض كفاية وضوء واحد لرفع جميع الاحداث كان وجوب رفع الحدث المسبّب من تلك الاسباب بمنزلة وجوب قتل زيد المسبب من اسبابه فى عدم قابلية التعدد.

هذا خلاصة الكلام فى ظهور الاسباب فى تأثير [ها] المستقل و عدم تداخل الاسباب فى التأثير.

و امّا عدم تداخل مسببّاتها في الوجود فهو الظاهر ايضاً بل ما ذكرنا يفيد هذا.

فانه لو كفى الوجود الواحد محلاً لتأثير كلا السببين، لم يكن وجه لاقتضائهما التأثير المستقل، بل كان كل من السببين وارداً على الطبيعة الواحدة من حيث وحدتها النوعية، فيرجع ذلك الى منع اطلاق التأثير الفعلى

المستقل.

و بتقرير آخر، لو اقتضى الاسباب تعدد المسببّات لم يكن معنى لتداخلهما.

اذا المفروض كون الكل افراداً لطبيعة واحدة و يستحيل التداخل فى افراد طبيعة واحدة من حيث تلك الطبيعة.

و امّا اذا كان كل من الامرين معنى لغاية كما فى قوله «صل للتحية و صلّ للحاجة»

فان كانت الغاية من قيود المطلوب، فلا يعقل التداخل لانّ المقيّد يوجب تباين المطلوبين.

و ان كانت من قيود الطلب كما في الواجب الغيرى، فالظاهر التداخل، بل لا يبعد الحكم بوحدة التكليف عند اجتماع الغايتين بحيث لا يشرع التعدد، فيحكم بوجوب الفعل لغايتين.

فان قلت مقتضى الغاية كونها مقصوداً مستقلاً فى انشاء الحكم، كالسبب، فتعددها لا يكون الّا بتعدّد المغيّى.

لانّ الامور المجتمعة فى نظر الفاعل التى تفعل الفعل لاجل المجموع لا يطلق على كل منها الغاية الّا باعتبار حال انفراده من كونها مستقلّة فى الغاية.

و الحاصل: انه لا فرق بين الغاية و السبب فى ذلك، فلم لا يكون الغاية الشرعية مثل العقلية فى كونها مستقلّة فى العليّة، لانّه الظاهر من العلّة الغائية.

قلت: المتبادر من الغاية اذا لم يكن منوّعاً للمطلوب و مكثّراً له هو: مجرد حصول الطبيعة لحصول ذى الغاية، فلاحظ و تأمّل.

و لو شكّ في كون الغاية قيداً للموضوع او الحكم، بنى على عدم التداخل لعدم العلم بتحقّق المطلوبين في ضمن الموجود الواحد، الّا ان يرجع الى الشك في تعدد المطلوب و وحدته مع تعدد الغاية.

فالاصل الاتّحاد الاّ ان يرد عليه عموم ما دلّ على وجوب امتثال الامر مالم يعلم رجوعه الى امر واحد فتأمّل.

اللهم الّا ان نتمسّك باصالة اطلاق المطلوب و عدم اخذ الغاية فيه، و يمكن ان يعارض باصالة اطلاق الطلب.

لكنّ التحقيق انّ هذا غير مستقيم لانّ اطلاق الطلب و تقييده لا يؤثران اختلافاً في الحكم المستفاد من الكلام.

غاية الامر انّ تقييد الطلب بالغاية قد يقيد كون الواجب غيرياً، اذا كانت الغاية من الواجبات كما في قوله «توّضأ للصلوة».

و هذا المعنى ايضاً يستفاد مع ارجاع القيد الى المطلوب في مثل هذا المقام.

و قد تقرّر انّ الاصل اذا كان معارضاً باصل اخر، لا يبتنى عليه اثر في المقام فهو في حكم العدم، نظير اصالة طهارة ثوب المكلف اذا كانت النجاسة متردّدة بينه و بين جدار الغير او ثوبه و هنا من هذا القبيل.

فان اصالة اطلاق المطلوب و عدم اعتبار الغاية فيه لا يعارض اصالة اطلاق الطلب و عدم بيان التعرض لغايته، اذ لا يترتب على اطلاقه و تقييده اثر في المقام، فانّ اطلاقه لا يثبت تقييد المطلوب كما انّا لا نثبت باصالة اطلاق المطلوب تقييد الطلب مضافاً الى انّ الطلب مغيّى بغاية في الواقع قطعاً،

فاصالة اطلاقه مع القطع بتقييده امّا بالقيد المذكور فى الكلام او بغيره كماترى.

لكنّ الانصاف انّ التمسك بالاطلاق مع تعقبه لهذا القيد المتردد بين الرجوع الى اصل الطلب غير قبيح، فالمرجع الى الاصول العملية لا اللفظية.

ثمّ انّ جميع ما ذكرنا انّما هو فيما اذا تعلّق الامر ان بمفهوم واحد، و امّا ان تعلّقا بمهفومين، فان كان بينهما [التداخل] فحكمه حكم المفهوم المتعدد، الّا انّه اولى بعدم التداخل [فى] صورة التجرّد عن السبب و صورة كونهما مسبّبين.

و ان كانا بينهما التباين، فقد عرفت خروج ذلك عن محل الكلام لعدم تعقل التداخل فيه، الّا ان يتّحدا صورة كاعطاء الزكوة والخمس و الغسل و سيأتى الكلام فيه.

و ان كان بينهما عموم من وجه، فالظاهر صحة التداخل سواء كانا مجرّدين، ام كانا مسبّبين.

فان تعدد التكليف انما يقتضى تعدد المكلف به، و هو هنا حاصل لان المفروض التعدد ذهناً، و دعوى لزوم التعدد خارجاً ممنوع، و سند المنع ملاحظة العرف و عدم اباء العقل و اطلاق اللفظ.

فانّه اذا قال المولى: «زر زيداً و اكرم اباه» و كان بعض افراد زيارته موجباً لاكرام ابيه، فزاره عدّ ممتثلاً للامرين اذا قصد اطاعتهما و استحق ثوابين، كما انّه لو ترك لا يستحق عقابين.

و من هناترى انّه قد يجتمع الواجبات المتعدّدة والمستحبّات المتعدّدة

في عنوان واحد، بل يجتمع الواجب والمستحّب، و هذا كله في المـجردّين واضح و امّا في المسببّين، فلانّ تأثير كل سبب فعلاً و بالاستقلال انّـما هـو بايجاب العنوان الخاص، و كذلك السبب الاخر مؤثر في ايجاب عنوان اخر مصادق مع الاوّل.

فاذا اجتمعا لم يلزم من ذلك سقوطهما عن التأثير الفعلي الثـابت لهـما حال الانفراد، فيكون المورد بعد تحقّق الشرط كانّه ورد فيه تكليفان مجردّان، لانّ المشروط مطلق عند حصول شرطه.

و قد سمعت جواز التداخل في المجردّين بلا اشكال فالموجود الواحد الخارجي يصير مطلوباً من حيثيتين تقييدتين، بحيث يكون في فعله ثوابان و يحصل به اطاعتان، لا من حيثيتين تعليليتين حتّى يكون مخالفاً لقاعدة اقتضاء تعدّد السبب تعدد المسبّب لا وجود المسبب من وجهين، كما كان يلزم ذلك في صورة وحدة المفهوم في كل من الامرين المسببّين.

فانّ مرجع تعدّد الجهة هناك الى تعدّد السبب و هنا الى تعدد المسبّب من حيث العنوان ،و امّا في الامرين، المغيى كل منهما بغاية ـ فمع توجه الغاية الى الطلب فلا اشكال في الاكتفاء بالواحد بل هنا اولى من السابق.

و امّا مع كونهما قيداً للمطلوب فالحكم ايضاً جواز التداخـل كـما: اذا اغتسل للجنابة و ارتمس فـي المـاء لكـذا، عـلى ان يكـون الغـايتان قـيدين للمطلوبين.

و مما ذكرنا يظهر الكلام فيما اذا كان بين المفهومين عموماً و خصوصاً مطلقاً، فانه يجوز الاتيان بالخاص امتثالاً للتكليفين كما اذا وجب اكرام مؤمن

و وجب ايضاً اضافته مع فرض تعدد التكليف.

ثمّ انّ المعيار في العموم والخصوص في المسبّب و المغنّي هو العموم والخصوص، بل نفس الفعلين كما في المثالين، لا بين متعلّقيهما كما في مثل «ان قدم زيد فاضف عالماً و ان قدم عمر و فاضف هاشمياً او عالماً هاشمياً» فانّ الظاهر وجوب التعدّد هنا لاتّحاد عنوان المامور به في كل من الامرين.

ثم حيث قلنا بالتداخل في المسبّبات المتّحدة في العنوان، فهل يعتبر فيه نيّة جميع الاسباب ام يكفي صورة اتيان الفعل بنيّة التقرّب ان كان من التعبديات، و لا بشرطها ان كانت من التوصليّات، ام يكفي الاتيان و لو بقصد بعض الاسباب وجوه: انسبها بقاعدة تداخل الاسباب هو الاخير، لانّ المفروض حينئذ هو عدم اقتضاء السبب المتأخر تأثيراً مستقلاً و لو قلنا بالتداخل من جهة تداخل المسبّبات بمعنى تسليم اقتضاء كل سبب مسبّباً، فيحصل من تعدّد الاسباب تعدّد المسبّبات الّا ان المسبّبات المتعدّدة لا باس بايجادها بوجود واحد.

فمقتضى القاعدة هو الوسط لعدم الدليل على اعتبار الاوّل و عدم كفاية الثالث في صدق تحصيل مقتضيات جميع الاسباب، لانّه اذا فرض اتحاد الكل في المفهوم و المصداق فلا مايزالّا القصد.

لكنّ التحقيق كما عرفت سابقاً انّه لا وجه للقول بتداخل المسبّبات بعد تسليم عدم تداخل الاسباب و فرض استقلالها في التأثير، لانّ تداخل المتحدين في العنوان.

و بعبارة اخرى تداخل فردين من طبيعة واحدة غير معقول.

و توجيه ذلك بارادة وجوب فرد واحد لجهتين خروج عن محل الكلام، لان الجهتين ان كانتا تقييديتين لزم المحال المذكور لانّ المفروض كون الجهة فى الكل هى: كونه فرداً لتلك الطبيعة الواحدة، و يستحيل تعدّد مثل الجهة فى الفرد الواحد.

و ان كانت كل واحدة منهما ناظرة الى عنوان مستقل مغاير للاخر مباين معه تبايناً جزئياً، رجع الامر الى العموم من وجه بين المسبّبات فيخرج عن الاتحاد هذا في المسبّبين المتّحدين فى العنوان.

و امّا فى العامّ و الخّاص مطلقاً او من وجه، فهل يعتبر قصد كل من العنوانين ام لا؟

التحقيق: انّه ان قلنا انّ قصد عنوان الماموربه شرط فى الامتثال حتّى فى غير صورة التداخل، فلا اشكال هنا فى الاعتبار بطريق اولى.

و ان قلنا بعدم اعتباره فى غير صورة التداخل فلا اشكال فى الاعتبار هنا بطريق اولى.

و ان قلنا بعدم اعتباره فى غير صورة التداخل، فالقدر المعتبر فى مقام التداخل ما تقدّم فى فرض تداخل المسبّبات من غير تداخل الاسباب من كفاية قصد مطلق التقرب فى العبادات و كفاية صورة اتيان الفعل ان كان من التوصّليات، هذا فى المسبّبات.

و امّا فى المغيى فحيث نقول فيها بالتداخل، فيكفى اتيان الفعل و لو لغاية واحدة، لانّا قد اخترنا فيها تداخل نفس الغايات فيكون نظير القول بتداخل

الاسباب بانفسها.

و قد عرفت كفاية الاتيان هناك و لو بقصد بعض الاسباب، هذا كله فيما اذا اتّحد الاسباب في اقتضاء الوجوب او الاستحباب.

و امّا اذا اختلفا في الاقتضاء و قلنا بتداخلها، فالفعل واجب لا محالة.

لانّ المتأخّران كان مقتضياً للاستحباب فالمفروض انّه لا يؤثّر في طلب جديد.

و ان كان مقتضياً فيؤثر في الالزام والمنع من الترك لعدم سبق غيره في ذلك الاقتضاء، و لو قلنا بتداخل المسبّبات على المغنّى الّذى افسدناه في السببين المتّحدين بالعنوان.

فان قلنا بعدم اعتبار قصد الوجه، فلا اشكال في كفاية القربة.

و ان قلنا بوجوب قصده في الواجب و المستحب، ففي وجوب قصدهما تعليلاً او توصيفاً حينئذ لكون الفعل الواحد امتثالاً لهما او وجوب قصد الوجوب تعليلاً او توصيفاً لان الفعل الواحد الخارجي لا يمكن ان يتصف بوجهين، فلابدّ من ان يتّصف بما هو الغالب منهما على الاخر، و هو هنا الوجوب او وجوب جعل الوجه التعليلي كلاً منهما.

والوجه التوصيفي هو الوجوب بان ينوى: انّى افعل هذا الفرد الخاص المتصف بصفة الوجوب، حيث انّه لا يجوز تركه لا الى بدل امتثالاً للامر الواجب والامر المستحب او العكس، بان ينوى الفعل المتّصف بالوجوب و الاستحباب من جهة كونه مصداقاً لهما لاجل كونه امتثالاً للواجب وجوه اقويها الاوّل.

لكن عرفت فساد التداخل في متّحد العنوان، نعم يتّجه هذا فيما اذا كان بين عنواني نسبتين عموماً من وجه او مطلقاً.

فاذا وجد سبب وجوب ضيافة زيد، و سبب استحباب الاحسان الى هاشمي فضيف زيد الهاشمي المتصف بالوجوب من حيث الضيافة و بالاستحباب من حيث الاحسان لاجل امتثال الامرين و لو كان بينهما تبايناً كلياً، بحيث لا يجتمعان في موجود واحد مع قطع النظر عن التعبد الشرعي، الّا انهما متحدان صورة، فعلى فرض التداخل فيها كما في غسل الجمعة و العيد بناء على عدم كون ذلك من متحد العنوان مع تعدد الغاية.

بسم‌الله الرحمن الرحيم

فى المفهوم و المنطوق[1]

اختلفت كلمات بعض الاصوليين فيما اصطلح عليه المنطوق و المفهوم.

فالظاهر من كلام بعضهم ـ و لعله الاكثر ـ انّ مدلولات الكلامات منحصرة فى قسمى المنطوق والمفهوم.

و صريح العلّامة فى النهاية[2]. «عدم الانحصار، حيث قسم مدلول الكلام الى منطوق و غير المنطوق، و جعل الثانى فى اربعة اقسام:

المفهوم والمدلول عليه بدلالة التنبيه، والايماء والمدلول عليه بدلالة الاقتضاء، و المدلول عليه بدلالة الاشارة.»

ثم اختلف الاوّلون:

فبين من فسر المفهوم «بما يلزم من اللفظ» و حصر المنطوق فى «المطابقى والتضمنى».

و بين من ادخل بعض الالتزاميات فى المنطوق ـ و هو الحاجبى[3] و اكثر من تأخّر عنه ـ و لعله المشهور.

و حيث انّ [فى] الاصطلاحات وجب متابعة ما هو المشهور بين اهل

۱-كذا عنوان‌البحث فى‌الاصل راجع ايضاً الى مطارح الانظار:ص ۱۶۷ و بعدهاوقارن.

۲- النهاية: الجزء الثانى. المخطوط

۳- منتهى الوصول: ص ۱۴۷ للحاجبى - بيروت

الاصطلاح و هو الّذى جرى الحاجبى عليه و من تبعه.

و قد عرفوا المنطوق بمادل عليه اللفظ فى محل النطق، والمفهوم بما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق. و قد اورد عليه بما لا فائدة فى ذكره والجواب عنه، غير انا نقول:

يمكن ان يعرف المنطوق و المفهوم بما لايرد عليه كثير مما اورد عليه تعريف الحاجبى، بان يقال: «المفهوم ما افيد لغير المذكور» والمراد بالموصول مطلق الحكم اللغوى المدلول عليه بكلام، سواء كان حكماً خبرياً او انشائياً او غيره ايجابياً او سلبياً.

فيدخل فيه ما هو من قبيل الحال للموضوع، دون الحكم مثل قوله تعالى: «وَ مَنْ يَعمَل مِثقالَ ذَرّةٍ خيراً يَرَه»[۱] و قوله تعالى: «وَ مِنهم مَنْ اِنْ تَأمَنه بِدينارٍ لأيَؤده اِلَيک»[۲] والمراد بكونه مفاداً كون المتكلّم مفيداً له باللفظ، فيخرج المدلول الّذى لم يقصد المتكلم افادته و تفهيمه باللفظ، و هو السرّفى العدول عن «الدلالة الى الافادة».

و قولنا: «لغير المذكور» بيان لمتعلّق ذلک الحكم و «اللام» للاختصاص، والربط الحاصل بادنى ملابسة نظير اللام المقدر فى الاضافة اللامية، فيشمل المتعلقات للحكم و متعلقات المتعلقات.

والمراد «بغير المذكور» غير المتعلّق المذكور فى ذلک الكلام، بان يكون غير المتعلق المذكور فى ذلک الكلام متعلّقاً لذلک الحكم على نحو كون المذكور متعلقاً، و ليس المراد بغير المذكور امراً غير مذكور و امراً يغاير

---

۱ - الزلزلة: ۸ ۲ - آل عمران: ۷۵

المذکور، بل المراد مفهوم غير المذکور علي ان يکون لفظ الغير المضاف الی ذلک المتعلق المذکور فی الکلام عنواناً للحکم متعلقاً له علی حدّ کون نفس المذکور فی الکلام متعلقاً للحکم ـ فمفهوم قولک «اکرم زيداً» نفي وجوب اکرام غير زيد يعنی هذا المفهوم، و مفهوم قولک «اکرم رجلاً عالماً» نفی وجوب اکرام الرجل الغير العالم.

و مفهوم: «ان جاء زيد وجب اکرامه» نفي وجوب الاکرام متعلقاً لغير حال المجيئی کما کان وجوب الاکرام متعلقاً بحال المجيئی تعلّق المسبّب بحال وجود السبب و هکذا.

فتوضيح الحد المذکور انّ المفهوم: هو المدلول المقصود من الکلام المتعلق لغير المتعلق المذکور في ذلک الکلام المفيد لهذا الحکم علی نحو تعلّق ذلک المذکور.

و قد ظهر من هذا الحد امور:

منها:انّ دلالة قول القائل: «بع عبدی من زيد» عدم جواز بيعه من غير زيد.

إنْ لوحظت من حيث افادة المتکلم لذلک بذکر زيد و تفهيمه من تعليق‌الحکم بزيد، فهو مفهوم يصدق التعريف المذکور عليه.

و ان لوحظت من حيث دلالة الامر بالشيئی علی النهی عن ضدّه او عدم الامر به،لم يکن مفهوماً لانّ الکلام غير مسبق لافادته، و ان استلزمه مدلول اللفظ عقلاً علی القول بالاقتضاء فی مسئلة الضدّ.

و کذلک قول الآمر: «اعتق رقبة مؤمنة» ان لو حظت دلالتها علی نفی

اجزاء غير المؤمنة من حيث افادة المتكلم لذلك بالتوصيف كان مفهوماً.

و ان لو حظت من حيث حكم العقل بعدم اجزاء غير المامور به عن المامور به لم يكن مفهوماً، و هكذا.

و منها: انّ مفهوم الموافقة نحو قوله تعالى: «وَ لا تَقُلْ لَهما اُفٍّ»[1] داخل في الحدّ، لانه انّما نهى عن قول «اُفّ» باعتبار انّه ادنى مراتب الايذاء، اذ لو لم يلاحظ ذلك لم يكن تنبيهاً بالادنى على الاعلى.

فالكلام في قوّة ان يقال: يحرم قول «اُفّ» من بين الافعال و الاقوال الموذية، فيدّل بالاولوية على تحريم غير قول «افّ» من المؤذيات لا مطلقاً.

نعم لو لاحظ المتكلم قول «افّ» من حيث هو لم تكن تنبيهاً بالادنى على الاعلى، و كان مفهومه اللقبى عدم تحريم غير قول «افّ» مطلقاً.

و منها: ان قولك بـ«غير زيد جائنى» و ان كان انّ زيداً لم تجيء، الّا انّ زيداً المذكور في الكلام لم يقع متعلقاً للمجيئى على نحو الفاعلية، بل انّما وقع متعلقاً لفاعل المجيى بعلاقة التغير بين زيد و غيره، فانّه المصّحح لاضافته اليه فمفهومه هو الحكم المتعلّق بغير الفاعل بعنوان انّه غير الفاعل و مصداقه شخص في زيد، فزيد في الحقيقة مسكوت عنه من حيث الفاعلية لعدم المجيئى، و انّما هو مذكور من حيث انّ فاعل المجيئى نسب الى غيره.

والمتعلّق في الحكم المفهومى لابدّان يكون مسكوتاً عنه من حيث كونه متعلّقاً لذلك الحكم و ان كان مذكوراً على نحو آخر من التعلّق و فهم هذا التقييد من تعريف المفهوم، و ان كان صعباً، لكنّه لا اشكال فيه بعد التنبيه

۱- الاسراء: ۲۳

عليه.

و منها: انّ قول القائل: «اكرم زيداً لا غيره» و ان افاد نفي وجوب الاكرام عن غير زيد،الّا ان زيداً غير مذكور فى الكلام المفيد لهذا الحكم بل فى الفقرة السابقة عليه.

نعم لو اريد من نفس «اكرم زيداً» افادة وجوب اكرام غير زيد كان مفهوماً.

و الحاصل:انّ المعتبر فى المفهوم كون غير المذكور فى الكلام متعلقاً للحكم المفاد بذلك الكلام والمفاد بقولنا «لا غير» فى المثال حكم متعلق بغير المذكور في جملة اخرى اعني: «اكرم زيداً» بقي على الحد بعض الاشكالات.

منها: انّ المراد بغير المذكور ان كان مطلق القابل الغير الشامل للضدّ والنقيض دخل فى الحد افادة الامر لحرمة ضده العام و هو الترك، و ان اريد خصوص الامر الوجودى خرج مفهوم الشرط لانّ الحكم المفهومى انّما يتعلّق بحال عدم الشرط من حيث انه عدمه، لابحال وجودى يضاد الشرط و يمكن دفعه بالتزام الاوّل، و انّ دلالة الامر بالشيئى على المنع عن الترك ليست مقصودة بالافادة: فانه قد لا يخطر الترك ببال الآمر فضلاً عن المنع عنه، حتى يقصده باللفظ.

والحاصل: انّ المنع ليس انشائاً مستقلاً من الامر متعلقاً بمفهوم عدم الضرب، بحيث يقصده المتكلم، بل هو شيئى ينحلّ اليه الانشاء الطلبى المتعلق بنفس المامور به مضافاً الى انّ فى تعلق المنع بنفس العدم مناقشة.

و يمكن دعوى تعلّقه بالكفّ عنه او فعل وجودى يضادّ المامور به، فلا يكون عنوان متعلّق المنع الغير المضاف الى العنوان المذكور اعنى: الضرب فى «اضرب» مثلاً فتأمل.

منها: انّ الحد لا يشمل قصر الموصوف على الصفة بـ«انما» مثل قولك: «انما زيد عالم» لانّ المفاد هى نفى تعلق غير الحكم المذكور.

و هذا الاشكال يرد على كل تعريف اخذ فيه عدم ذكر متعلق الحكم فى المفهوم، كتعريف الحاجبى و غيره.

و يمكن دفعه بانه: يلاحظ نفس الوصف هنا و هو العلم متعلقاً للحكم و هو الاتّصاف، فيكون الكلام المذكور في قوة قولك: «زيد متصف بالعلم» الدالّ بمفهوم اللقب لو اعتبرناه على انّه لا يتصف بغير العلم، فمفهوم قولك: «انّما زيد عالم» انّ زيداً لا يتصف بغير العلم، فعدم اتصاف زيد حكم افيد لمتعلق، و هو الغير المضاف الى العلم.

و انّما اعتبر ذلك هنا مع انّ المسند الى زيد نفس الصفة اعنى العلم لا الاتّصاف به، بل الاتّصاف انّما يفهم من الاسناد فلا يكون محلاً له.

لانّ معنى قصر الموصوف على الصفة قصره من حيث الاتّصاف لا مطلقاً، فقولك: «انما زيد عالم» فى قوة زيد لا يتّصف بشيىء الّا العلم، لا انّه ليس شيئاً الّا مفهوم العالم، لضرورة كون الذات شيئاً غير مفهوم العالم.

بل لو قلت، «ليس زيد الاّ عالماً» وجب تقديره، انّه ليس متصفاً الّا بالعلم لا انّه ليس شيئاً الّا العالم، فالاتصاف ماخوذ فى المستثنى منه والمستثنى نفس الصفة من غير ملاحظة تعليقه بشيئى و هو الامر الصورى المسمّى بالمحمول.

و مما يؤيد ما ذكرنا: اتّفاقهم على انّ قولك «انّما زيد عالم» فى قوّة قولك «ما زيد الّا عالم» و قد عرفوا الاستثناء بانّه: اخراج شيئى بـ«الّا» او احد اخواته عن حكم شامل له ملفوظ او مقدّم.

فقد جعلوا الاخراج دائماً عن الحكم الثابت للمستثنى منه، فلو لا ما ذكرنا من اخذ الاتّصاف داخلاً فى المستثنى منه، و تمحض المستثنى لنفس المحمول الّذى هو متعلّق الاتّصاف، لم يستقم ما ذكرناه فافهم.

و اعلم انهم قسموا المنطوق الى صريح و [غير صريح] و جعلوا الاوّل منحصراً فى المدلول المطابقى و التضمنى، و جعلوا الثانى من اقسام الالتزام، الا بمعنى ان كل التزام منطوق غير صريح او بعض الالتزامات مفاهيم، بل بمعنى ان غير الصريح مدلول التزامى.

و لعلّ الفرق بين التضمنى و الالتزامى من جهة انّ دلالة اللفظ على الجزء بنفس دلالته على الكل بخلاف دلالته على اللازم، فانّه يلزم من دلالته على الملزوم لا بنفس دلالته عليه.

ثمّ انّهم جعلوا من دلالة الالتزام دلالة الاقتضاء نحو: «واسئل القرية».

و ربّما يتشكل ذلك بانّ: سؤال الاهل غير لازم لسئوال القرية الذى هو المعنى المطابقى للكلام لاخارجاً و لاذهناً، امّا خارجاً فلاستحالة تحقّق طلب الفهم عن الجماد فى الخارج، و امّا ذهناً فلعدم انتقال الذهن من سؤال القرية الى سؤال اهلها.

لكنّ الظاهر انّ المراد من اللزوم، لزوم الشيئى للمعنى المطابقى بملاحظة كونه فى قالب العبارة الخاصة، لا لزومه لنفس المعنى المطابقى مع قطع النظر

عن التعبير عنه بلفظ.

فانّ سؤال القرية اذا لا حظه الذهن و الآلم ينقل منه الى سؤال الاهل، الّا انه اذا تصوره و انتقل اليه من عبارة «اسئل القرية» انتقل الى سؤال الاهل، فسؤال الاهل لازم لسؤال القرية المنتقل اليه من لفظ «واسئل القرية»[١].

نظير ذلک انّ الذهن ينتقل من ذکر الشخص المسمى بـ «حاتم» الى الجود، بشرط کونه فی هذا القالب.

امّا لو تصوّر شخصه مع قطع النظر عن الاسم او انتقل اليه عند سماع ذکره بعنوان آخر «کابن فلان او اخى فلان» او کنيته او لقبه لم ينتقل الذهن الى الجود.

ثمّ اعلم [انّ]المجازات على القول بکون دلالتها التزامية، معناه انه ينتقل الذهن عند سماعها الى الملزوم و هو المعنى الحقيقى انتقالاً تصوّرياً، و ينتقل منه الى اللازم انتقالاً تصديقياً والتصديق من اجل القرينة، بل قد يکون للقرينة ايضاً دخل فى الانتقال.

و المراد باللازم هو مطلق ما لا ينفک عن الشيئى و لو کان داخلاً فيه کالجزء، و بهذا الاعتبار جعلوا المجاز مطلقاً حتى استعمال الکل فى الجزء من الانتقال من الملزوم الى اللازم.

ثمّ انّ هذا کله اذا فسر بالمطابقة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له.

و قلنا: بان الوضع هو تعيين مادة لفظ بالخصوص او هيئته کذلک فلا يشمل الوضع فى المجازات.

---

١ - کذا اصل کلام المصنف فى المخطوط رجحنا حفظ الاصل.

و امّا اذا عممّنا الوضع فی تعریف المطابقة للمجازات، او فسرنا المطابقة بدلالة اللفظ علی تمام المراد کما عن بعض المحققین ـ و اختاره الاستاذ قدس سرّه ـ فدلالة المجازات مطابقة و الاوّل هو الا شهر فی الاصطلاح، و لذا حصر بعض المعاصرین قرینة المجاز فیما یتوقف صدق الکلام علیه نحو: «**لا یمسّه الا المطهّرون**»[1] فانّ حمله علی الاخبار یوجب الکذب او صحته علیه نحو: اسد یرمی، او ما یستبعد معه ارادة الحقیقة من قول او حال نحو: اسد فی الحمام فالدلالة علی الاوّلین اقتضائیة و علی الثالث ایمائیة، هذا و للتأمل فیه مجال والله العالم.

۱ـ الواقعة: ۷۹

بسم‌الله الرحمن الرحيم

في مفهوم الشرط[1]

لا اشكال ظاهراً في وضع ادوات الشرط للتعليق و دلالتها وضعاً على ثبوت العلاقة بين المقدّم والتالى، لكن التعليق قد يكون حقيقياً و مقصوداً للمتّكلم، و قد يكون صورياً بمعنى ايجاد المقصود بصورة التعليق مع عدمه في الواقع لنكتة مثل: ان يكون ما في حيّز الشرط في معرض توهم كونه مانعاً للجزأ و سبباً لعدمه، فيجعله المتكّلم في صورة السبب مقابلة للتوهم المذكور بما هو في غاية التضادّ والتقابل له مبالغة في ازالة ذلك التوهم.

نظير ما ذكروا من حسن تاكيد الكلام اذاكان الكلام في معرض الانكار، او توهمّه مثل قوله: «ان ضربك زيد فاكرمه» حتّى لا يتوهم ان الضرب مانع عن الاولى عن وجوب اكرام التوهم و انّ وجوب اكرامه مختص بصورة اكرامه للمخاطب.

و من هذا القبيل «ان» و «لو» الوصليتان، حيث ان جملتهما معطوفة على شرطية مقدّرة مثل: «اكرموا الضيف و لوكان كافراً» فيوهم المتكلم لكلامه ان المذكور عقيبهما سبب مستقل للجزاء على حد الشرط المحذوف و هو الاسلام و ان توهم المحذوف سبباً لا غير و ان الكفر من الموانع ليس مما

۱- انظر: مطارح الانظار: ص ۱۶۹ و بعدها و قارن.

ينبغى ان يتصور و لكن مثل هذا يحتاج الى القرينة لان ظاهر الكلام كون مفاده مقصوداً اصلياً و هذا اشبه شيئى باخبار المتكلم عن وقوع الفعل من المخاطب فى المستقبل مع كونه طالباً له فى الواقع حملاً للمخاطب على الفعل لوجه لطيف و هو ان تركه للفعل يوجب تكذيب المتكلم والظاهر انّ مثل هذا ليس مجازاً لغوياً لانّ اللفظ لم يستعمل الّا فيما وضع له فتامل جداً.

ثمّ انّ اللازم من افادة الشرط للتعليق هى دلالتها على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط فى الجملة، اذ لو لم ينتف الجزاء فى صورة من صورة انتفاء الشرط لزم عدم التعليق رأساً، كما اذا علم تحقّق الفعل الفلانى على تقدير حركت زيد و عدمها و لا فرق فى ذلك بين ان يكون العلاقة على نحو العلية بينهما بان يكون احدهما علّة للاخر او كونهما معلولين لعلّة، و هل للكلام ظهور فى كون الاوّل علّة الثانى امّ لا وجهان.

و على اىّ حال فالكلام هنا فى دلالة الشرط على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقاً و على جميع تقاديره والّذى يتصوّر فى وجه الدلالة امور:

الاوّل ـ كونها من جهة وضع اداة الشرط بان يكون للانتفاء عند الانتفاء مدخل فيما وضع له ادات الشرط، و يكون الادات مفيدة له بحكم الوضع.

و هذا يتصور تارة على وجه الالتزام، بان يكون الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت على وجه يلزمه الانتفاء عند الانتفاء.

فيكون هذا بجعل الواضع و اعتباره، و الّا فليس الثبوت عند الثبوت بنفسه مستلزماً للانتفاء عند الانتفاء.

و اخرى على وجه التضمّن بان يكون ادات الشرط موضوعة لمعنى

التعليق المركب من الثبوت عند الثبوت، والانتفاء عند الانتفاء كما ذهب اليه بعض السادة المحققين.

الثاني ـ كونها من جهة ان اطلاق المنطوق يقتضى ثبوت الجزاء فى جميع احوال وجود الشرط من غير اعتبار امر وجودى او عدمي زائد عليه.

فاذا ثبت هذا بمقتضى اطلاق المنطوق ضم اليه حكم العقل بان السبب الذى هذا شأنه في الاستقلال و العلّية التامّة لا يجوز ان يتعدّد لمسبب واحد، والالزم خلاف فرض استقلاله و عليته التامّة.

فنقول حينئذ اذا انتفى الشرط فان انتفى الجزاء فهو المطلوب، و ان لم ينتف فاما ان يكون وجوده لا لسبب و هو باطل، لانّ وجوده ان لم يحتج الى سبب حال عدم هذا الشرط، كان كذلك حال وجوده، فيخرج الشرط عن كونه مؤثراً فى وجود الجزاء و هو خلاف المنطوق.

و به يندفع ما يقال من انّه ربما يكون حكم الجزاء مطابقاً للاصل كالاباحة مثلاً فيكفى من وجوده مع انتفاء الشرط كونه على طبق الاصل فافهم

و ان وجد لسبب آخر لزم تعدّد المسبب بمعنى العلة التامة و يخرج الشرط حينئذ عن الاستقلال، اذ يعتبر فى تأثيره حينئذ عدم السبب الاخر، اذ لو كان مؤثراً مع وجود ذلك السبب فان كان ذلك السبب ايضاً مؤثراً، لزم اثر واحد المؤثرين، و الّا خرج كل منهما او احدهما عن كونه مؤثراً مستقلاً.

و الحاصل انّه اذا فرض كون المنطوق دالّاً من حيث الاطلاق على العلية التامّة، لزم من انتفائها مطلقاً انتفاء الجزاء.

الثالث ـ كونها من حيث[1] الاصل: بان نقول اذا دلّ المنطوق على ثبوت الجزاء بتأثير الشرط فمع انتفاء الشرط ان ثبت الجزاء بلا مؤثر لزم استغنائه عن المؤثر حال وجود الشرط ايضاً.

والمفروض دلالة المنطوق على كون الجزاء بتاثير الشرط و ان ثبت لمؤثر فهو مشكوك، والاصل عدمه.

و دعوى امكان ثبوته بمقتضى الاصل من غير حاجة الى مؤثر اخر، مندفع بما عرفت من استلزامه عدم تأثير الشرط في وجود الجزاء و هو خلاف فرض المنطوق.

الرابع ـ ما ذكره بعض المعاصرين ـ و هو يشارك الوجه الثاني في استناد ظهور المفهوم الى الاطلاق دون الوضع ـ و هو: انّ ظاهر اطلاق الشرط هي الشرطية العينية لاعلى وجه البدلية، كما يرشد اليه قولك: حصول المجيئ شرط لوجوب الاكرام، فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء المشروط و الّا لزم وجود المشروط بدون شرطه.

و لكن التحقيق فساد استناد الظهور الى الاطلاق بكلا الوجهين:

امّا الوجه الاوّل: فلا بتنائه ـ كما عرفت ـ على امتناع تعدد المؤثر المستقل لمعلول واحد، و معلوم ان الانتفاء متبادر و لو مع قطع النظر عن تلك القاعدة بل و لو فرض خلافها مركوزاً في اذهان الناس كما هو الحال بالنسبة الى اكثرهم ممن يلتفت الى استحالة تعدّد المؤثر الحقيقي.

بل يعلم كل احد من الخارج انّ الشرطيات الشرعية ليست لافادة التأثير

۱- في الهامش: من جهة

الحقيقى، مع انه لو سلم استناد الظهور الى هذه القاعدة العقلية، لكن لايستفاد من الاطلاق كون الشرط مؤثراً تآماً حقيقياً.

لأنه لو فرضنا تعدد العلة لم يلزم منه تقييد في اطلاق الجزاء، لانّ ثبوته فی جميع الاحوال عند وجود الشرط لا يقيد بشيئی اذا فرض كون الشرط احد السببين.

غاية الامران استقلاله في التاثير لا يتّم في جميع الاحوال، اذ من جملتها حال وجود السبب الاخر، فالتقييد انّما هو في اطلاق الاستقلال، الشرط في التأثير لا في وجود الاثر، و من المعلوم انّ الكلام غير مسبوق لبيان الاستقلال في التأثير على الاطلاق.

و بالجملة ففرق بين قولنا: «ان جائك زيد وجب اكرامه في حال كذا» و بين قولنا: «مجيئى زيد سبب لوجوب الاكرام الّا في حال كذا» و التقييد اللازم على تقدير تعدد السبب راجع الى الثانى دون الاوّل و الكلام ان لم يكن دالّاً الاّ على الاطلاق الاوّل.

فان قلت: قد تقدّم انّ الظاهر من الجملة الشرطية تأثير الشرط في الجزاء، فاطلاق هذا التأثير ينفى تعدد السبب.

قلت: ظهور التأثير انّما جاء بواسطة الاطلاق، فانّا اذا قلنا: «اذا جاء زيد وجب اكرامه لسبب كذا» لم يلزم الّا تقييد فى اطلاق الجزاء.

فالسببية انّما استفيد من الاطلاق و لم يفرض اطلاق للسببية، حتى يكون الكلام فی قوّة قولنا: «كذا سبب كذا» ليفهم من اطلاقه عدم بدلية مسبب اخر.

هذا كلّه مع انّ من التمكن ان يتعدّد لمسبب واحد نوعي سببان لا

يجتمعان في الوجود، فيكون كل منهما يؤثّر وجوده في وجود المسبّب تأثيراً مطلقاً غير مقيد بشيئى، لانّ عدم السبب الاخر لازم لوجوده فلا يؤخذ قيد في تأثيره.

و امّا الوجه الثاني من الاطلاق فان كان مرجعه الى ان ترك التقييد بخصوص حال من الاحوال، يقيّد اطلاق الكلام العموم بالنسبة اليها، فهو راجع الى ما ذكرنا من الاستقلال في السببيّة والتأثير، و قد عرفت حاله.

و ان كان مرجعه الى ترك ذكرما هو قسيم للشرط من شرط اخر متصلاً بالكلام او منفصلاً عنه.

ففيه: انّ هذا ليس من اطلاق الكلام، لانّ قول القائل «ان قام زيد وجب اكرامه» ليس مقيداً لاطلاق قوله «ان جاء زيد وجب اكرامه» اذ من المعلوم عدم لزوم تقييد فيه الّا بملاحظة ما قدّمنا من اطلاق الاستقلال في التأثير الّذى عرفت حاله.

والحاصل: انّه ان اريد انّ نفي البدل يفهم من مجرد ترك ذكر سبب اخر متصلاً بالكلام او منفصلاً عنه فلا محصل له، الّا اذا رجع الى انّ ترك الذكر دليل عدمه بحكم الاصل.

و ان اريد انّ اللفظ الموضوع لما يصلح للتقييد لما لم يقيد من الخصوصيات المقيدة...[1] عدم اعتبار لها في الحكم المتعلق بالمطلق، كما في «عتق رقبة» على القول بعدم كون التقييد مجازاً فمن المعلوم عدم جريان هذا فيما نحن فيه لانّ سببيته سبب آخر و عدمها ليس من الخصوصيات

۱- هنا كلمة شطبها الكاتب

المقيّدة لهذا السبب.

و ان كان مرجعه الى دعوى انصراف الدالّ على السببيّة الى السببية التعيينية و المنحصرة، دون السبب على سبيل البدلية.

ففيه انّه لا وجه للانصراف لاغلبية الاستعمال و لاغلبية الوجود، لانّ وجود الاسباب المتعدّدة و استعمال الجملة الشرطية فيها فوق حد الاحصاء.

بل الانصاف انه اغلب من الاستعمال في السببية المعينة المنحصرة، كما لا يخفى على من تتبع موارد الاستعمالات العرفية والشرعية، مع انّ فهم التعارض في الاسباب المتعدّدة كما سيجيئى شاهد على عدم الظهور.

والحاصل انّ القول بثبوت الانتفاء عند الانتفاء من اطلاق المنطوق او من الانصراف اطلاقه ضعيف جدّاً، فلم يبق في وجه الظهور الّا الوجه الاول والاخير.

و مما يؤيد الاخير عدم فهم التعارض بين كل من الجملتين فيما اذا قيل: «اذا نمت فتوّضأ و اذا بلتَ فتوّضأ» فانّه لا يفهم تعارض اصلاً بينهما.

فيعلم انّ عدم الحكم في صورة انتفاء السبب مع عدم علم بالتعدّد لاجل اصالة عدم سبب اخر، مع انّه اذا قلنا بالتعارض بين الشرطيتين فلا يجوز ابقائهما على ظاهر هما.

فامّا ان يرتكب تجوّز فيهما بان يقال: انّ الجملة استعملت في التلازم الوجودى فقط، و لازمه انتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم في بعض الاحيان و هو ما اذا لم يتعقّبه ملزوم اخر.

و امّا ان يرتكب تقييد في الجملة امّا التجوّز فمما ياباه الذوق السليم

والطبع المستقيم، حيث لا يجد مغايرة في معنى الشرطية بين استعمالها فى السبب المتّحد و بين استعمالها فى السبب المتعدّد.

و امّا التقييد فلابد من ان يرجع الى لفظ من الفاظ الجملة الى الملازمة المستفادة من الهيأت التركيبية.

و من المعلوم عدم لزوم التقييد فى شيئى منهما الّا على التوهم المتقدم فى بيان دلالة الاطلاق على الانتفاء عند الانتفاء، و قد عرفت فساده.

فاذا بطل التجوّز والتقييد، فلا مناص عن القول بوضع الجملة لمطلق التلازم الوجودى.

فان ثبت ملزوم اخر للجزاء لم يلزم من انتفاء احدهما انتفاء اللازم، و ان لم يثبت فبضميمة اصالة عدم ملزوم آخر يحكم بانتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم.

و ممّا يؤيّد عدم الوضع بل يدلّ عليه انّه اذا ثبت شرط آخر بدل هذا الشرط، فاذا استعمل جملة كل منهما فى مطلق السببيّة الشامل للمتّحد والمتعدّد، فلا دلالة فى شيئى منهما على نفى الشرط.

الثالث لانّ سببيّة كل منهما في الجملة لاينافى في وجود سبب ثالث فافهم و سيأتى توضيحه.

هذا و لكن الانصاف ثبوت التبادر والدلالة اللفظية بالنسبة الى الانتفاء عند الانتفاء، و انّ كل واحد من الشرطين فى الجملتين انّما هو بينهما و فيهما بنآء على دلالة الجملة الشرطية بالالتزام على انتفاء الجزاء مطلقاً عند انتفاء الشرط، و ذلك لانّ انتفاء المعلول عند انتفاء علتّه التامة مما يمتنع عقلاً.

فاذا وقع مورد التخلف فلابدّ من التزام عدم كون ما فرض علة تامّة، علّة تامّة، فلابدّ من التصرّف في المنطوق على وجه يكون العلة التامّة شيئاً اخر غير ما يكون المنطوق ظاهراً في عليّته، و بعبارة اخرى الملازمة بين المنطوق و المفهوم عقلية، فاذا ثبت الانفكاك في طرف الانتفاء، انكشف عن عدم التلازم بين الجزاء والشرط على وجه يظهر من المنطوق.

نظير ما يقال انّ كل مادلّ على جواز ترك المقدّمة فهو انّما يعارض دليل وجوب ذى المقدّمة لا دليل وجوب المقدّمة.

فالتصرف في المثال الثاني بان يستعمل الجملة الشرطية في مجرد السببية المشترك بين السبب المعين و السبب على سبيل البدل، فلا مفهوم حينئذ الّا الانتفاء عند الانتفاء في الجملة لا مطلقاً، الّا انّ له مفهوم مطلق او عامّ يعارضه منطوق الاخر بالعموم من وجه، فمخالفة الظاهر انّما هو في المنطوق و ليس هنا تقييد او تخصيص في المفهوم، كما يوهمه اطلاق غير واحد.

نعم يرد عليه ما اشرنا اليه من الاشكال في احتمال سببية امر ثالث، فانّه حينئذ لا يبقى في شيئي من الشرطين ظهور وضعي في انتفاء المسبب عند انتفائهما، لانّ سببيّة كل منهما في الجملة لاينافي سببية امر ثالث.

اللّهم الّا ان يقال انّ الجملة الشرطية موضوعة لافادة التعليق على وجه خاص، و هو كونه بحيث يلزم من انتفاء المطلق انتفاء الجزاء.

ثمّ قد يستعمل في المعلّق على نحو آخر و هو كونه بحيث يلزم من انتفائه المقيد انتفاء السبب الآخر.

و هذا المعنى المجازى ظاهر في افادة الانتفاء عند انتفاء الشرط المقيّد

بانتفاء الشرط الاخر، فيدلّ ظهوره على عدم شرط اخر، فاذا وجد شرط اخر، كان قرينة على استعمال كل من الشرطيات فى التعليق على وجه خاص و هو كونه بحيث يلزم من انتفائه المقيد بانتفاء اخويه انتفاء الجزاء.

ثم له ظهور في نفى شرط رابع، فاذا وجد انكشف عن استعمال الجمل الشرطية فى العلاقة على نحو يلزم من انتفاء كل منهما مقيداً بانتفاء اخويه الثلاثة، انتفاء الجزاء. و هكذا يكون كل مرتبة من مراتب تقييد الانتفاء بانتفاء الشرط الاخر ظاهراً بالنسبة الى ما دونه من التقييد فافهم.

والتصرّف فى المثال الاوّل انّما هو الشرط المذكور فى احدى الفقرتين:

امّا بان يراد من النسيان في الفقرة الثانية مطلق عدم العلم المشترك بين النسيان والجهل و انّما عبر عن المطلق ببعض افراده لغلبة تحققه فى ضمنه او لنكتة اخرى، و امّا بالعكس.

والاوّل هوالاوفق بالعرف والاعتبار، فان ارادة عدم العلم من النسيان اتّكالاً على ما سبق من جعل العلم علّة للاعادة، اولى من ارادة مطلق عدم النسيان من العلم اتكالاً على ما سيجيئى من جعل النسيان علّة لعدم الاعادة.

في تداخل الاسباب

اذا تعدّد فى الخارج فى الجمل الشرطية سبباً لحكم، فان لم يكن الحكم قابلاً للتعدد مثل: «ان افطر زيد فاقتلوه، و ان شرب الخمر فاقتلوه»، فلا اشكال فى عدم تعدد الحكم بتعدد السبب، بل يكون المسبّب حينئذ هو القدر

المشترك بين السببين المتحقق في ضمن احدهما تارة و فى ضمن كليهما اخرى.

فكل منهما لا يصلح ان يكون علّة تامة و ان كان قابلا للتعدد، كما فى قوله: «اذا تكلمت فى الصلوة فاسجد سجدتين و اذا زدت فاسجد سجدتين» فهل يتعدد الحكم مطلقاً ام بشرط اختلاف المتعددين فى النوع، مثل التكلم والزيادة لامع اتفاقهما، كفردين من الزيادة او التكلم، ام لا مطلقاً، اقوال: اوسطها - «للحلّى» - فى مسئلة اسباب سجدتي السهو، والمشهور الاوّل.

و استدلوا عليه بانّ الظاهر من الجملة الشرطية اطلاق سببية كل منهما فسببيّة كل منهما على حدّ سببيّة الاخر، فمع التعاقب لافرق بين المتقدّم والمتأخر الّا وقوع الثانى مسبوقاً بسبب، بخلاف الاوّل و احتمال كونه مانعاً من تأثير الثانى: مدفوع باطلاق اللفظ مع انه معارض باحتمال كون عدم تعقب الاوّل للثانى مانعاً عن تأثير الاوّل.

و كيف كان لابدّ من تأثير الثانى على نحو تأثير الاوّل و الّا لزم الترجيح بلا مرجّح.

و اما مع حصول السببين دفعة كالافطار و شرب الخمر فى نهار رمضان، فان استند الحكم الى احدهما، لزم الترجيح بلا مرجّح فوجب تعدّد الحكم اعمالاً لسببية كل منهما.

و ربّما يورد على هذا الاستدلال بوجوه:

احدها: ان الاسباب الشرعية معرّفات لا مؤثّرات و اجتماع ازيد من معرّف على معرّف واحد مما لا ينكر.

الثانى: من تعدّد التأثير تعدّد الايجاب لا تـعدّد الواجب، فـقد يـوجب واجب واحد بايجابات متعددة كالاوامر المتعددة المتكررة من الشارع فـى خصوص الصلوة و نحوها.

الثالث: ما تقدّم سابقاً من منع كون الشرط مؤثراً فعلياً على الاطلاق، بل الظاهر من الجملة الشرطية تأثير الشرط شأناً، بمعنى: انّ مـن شأنـه التأثـير و احداث الاثر لو لم يوجد الاثر قبله لايجاد التأثير مطلقاً، و لذا لانجد تجوّزاً و مخالفة للظاهر فى نحو: «ان افطر زيد فاقتلوه و ان شرب الخمر فاقتلوه به».

والجواب عن الاول:

امّا اولاً ـ فبمنع كون العلل المستفادة من الجمل الشرطية معرّفات لظهور اللفظ في كونها مؤثرات حقيقية، و ما[1] ربّما يقال من ان «الزوال» فى قول الشارع: «اذا زالت الشمس فصلّ» لا يصّح ان يكون علّة فاعلية و لا غائية و لا يتصوّر هنا المادية والصورية فتعيّن ان يكون معرفاً لعلّة غائية فيمكن دفـعه: بانّه يجوز ان يكون سبباً لعلّة غائية فتأمل.

و امّا ثانياً ـ فلانّا لو سلّمنا كونها معرّفات، لكن ظاهر الكلام ترتب الجزاء فعلاً عليها، فالكلام ظاهر فى المعرّف الفعلى فيجب ان يقع عقيب كل معرف ـ بالكسر ـ و هو السبب ـ المعرف بالفتح ـ و هو الحكم.

فاذا وقع معرف بعد معرف فلابد ان يتكرّر المعرف ـ بالفتح ـ و الّـا لزم عدم كون المعرف الثانى معرفاً بالفعل، و قد فرض خلافه.

و ليس الكلام فى لفظ المعرّف حتىٰ يقال: انّ المتبادر منه بعد المعرّف

---

۱ ـ كذا فى الاصل المخطوط.

الثاني الذي يجتمع عدّة من افراده على معرف واحد، و لذا يعتذرون عن توارد العلل الشرعية بانّها معرفات لا مؤثرات[1]، بل الكلام فيما يفيده الجملة الشرطية الدالة باطلاقه على وقوع الجزاء عقيب وقوع الشرط على اى نحو كان، فعلم من ذلك انّ بناء المسئلة على: انّ الاسباب الشرعية معرفات او مؤثرات ليس على ما ينبغى، اذ لا فرق ـ فى اقتضاء ظاهر اللفظ التعدد ـ بين فعل الشرط الواقع فى حيّز اداة الشرط معرّفاً او مؤثّراً.

و امّا ما يذكرونه الفقهاء: ـ فى مقام الاعتذار عن اجتماع سببين على مسبب واحد ـ من انّ الاسباب معرّفات لا مؤثّرات فمرادهم بالمعرف الثانى و بالمؤثر الفعلى، فهو انّما يحس في مقام امكان تعدّدها، و التخلص عن امتناع الاجتماع فيما اذا ثبت وحدة المسبب عقلاً او شرعاً.

و امّا عن الثانى: فبانّ تعدّد الايجاب الّذى هو المسبّب للسبب يستلزم تعدّد الواجب.

توضيح ذلك: انّ المراد بالايجاب ـ الّذى مع اقتضاء تعدّده تعدد الواجب ـ ان كان هو الانشاء الصادر من المتكلم حين التكلم بالجملة الشرطية، فبعد اقتضاء تعدّده لتعدّد الواجب مسلم، لكن هذا ليس هو المسبب للسبب، لانه امر منجّز يحصل بنفس الكلام، و ليس فيه كلام.

و ان كان هو الامر الحاصل بعد كلام حين تحقق السبب و هو اشتغال الذمّة ـ فلا نسلم تعدده ـ لا يستلزم تعدد الواجب.

و امّا عن الثالث: فبانّه قد اثبتنا سابقاً انّ مقتضى التبادر كون السبب

---

۱ - كذا سياق كلام المصنف فى الاصل

مستقلاً فى التأثير، و عدم توقّف تأثيره فى ترتب المسبّب عليه الى امر وجودى او عدمى.

فدعوى توقف تأثير السبب الثانى فى ترتب المسبب عليه على عدم مسبوقيته بالسبب السابق مخالف لما هو المتبادر، فاذا قلت: ان وجدنا سبب الحكم الواحد متعدداً ـ و قد تقرّر فى محله انّ العلة التامّة لا يتعدد و لابدّ من التصرف فى الجملة الشرطية باحدى الامرين.

امّا رفع اليد عن ظهور الكلام فى كون العلّة علّة تامّة، فيحمل على المؤثر فى الجملة، بمعنى انّه اذا لم يمكن الاثر حاصلاً من قبل فهو موجد له، كما هو معنى السببية فى الاسباب المتعددة، للشيئى الواحد كما اذا قال: «ان افطر زيد فى شهر رمضان فاقتلوه و ان شرب الخمر فاقتلوه». فشرب الخمر فى نهار رمضان هذا فيما اذا تعدّد السبب كما فى قوله: من افطر فى شهر رمضان فيكفر و من جامع فى اعتكافه فليكفر.

و امّا لو كان السبب واحداً بالنوع و وقع الكلام فى ان تعدّد افراده مستلزم لتعدّد المسبّب ام لا، فيحمل الكلام على انّ السبب فى الواقع حدوث هذه الطبيعة بعد ان لم يكن فلا يشمل الفرد المسبوق بفرد اخر.

و امّا من الحكم بانّ كل واحد هو السبب، عملاً بظهور الكلام لكنّ المسبب متعدد و ان كان بالنوع متحداً فالمترتب على هذا السبب او هذا الفرد من السبب غير المرتب على ذلك.

و لما كان الجهل على الاوّل اظهر عرفاً فى خصوصها فى فرض كون المتعدّد افراد السبب واحد دلّ على سببية دليل واحد وجب المصير اليه،

فثبت التداخل.

قلت: اظهرية[1] الاوّل ممنوعة جدّاً بل لا مخالفة للظاهر، اذا حكمنا على المسبب المتّحد نوعاً بتعدد الاشخاص، اذ ليس المراد بمغايرة المسبّبات المتحدة نوعاً الّا تغايرها في الوجود الخارجي، لا باعتبار اختلاف في حقايقها حتى يكون بعيداً من اللفظ.

فامّا تقول قول المولى: «ان جاء زيد فاضفه» يدل على تعدد الاضافات بتعدد المجيئى، و ان المترتب على مجيئه الثانى اضافة مغايرة في الوجود الخارجي للاضافة المسببّة من المجيئى الاوّل.

فالتحقيق: انّه لا ظهور في اللفظ الّا في ايجاد حقيقة الجزاء المترتب على كل من الاسباب، و امّا عدم تعدده في الوجود الخارجي فهو من اللوازم العقلية، لتعدّد المؤثر، فاذا حكمنا بمقتضى تعدد الاسباب اشتغال الذمّة بالكفارة بتعدد الاشتغال بالمهيّة الواحدة لوحدة نوعية، لزم من ذلك تعدد وجودها الخارجي بحسب تعدد الاسباب، و ليس في هذا مخالفة للظاهر.

فان قلت: ليس في تقييد تأثير كل سبب في تحقّق ماهية الجزاء بعدم مسبوقيته بسبب آخر ايضاً مخالفة لظاهر اللفظ لانّ شرط تحقق التاثير امكانه، و الاثر اذا كان حاصلاً فليس فيه غير التقييد الثابت في جميع الاطلاقات بحال الامكان.

قلت: تأثير السبب الثاني ممكن عقلاً في طبيعة المسبب بان يوجب اتيان فرد ثان منه.

---

۱ - هذا جواب اشكال كمامر.

انّما الممتنع تأثيره فی احداث الجزاء لانّه حادث قبله لا فی وجوده المطلق الشامل لوجوده ثانیاً المعبّر عنه بالتکرار.

ثم انّ هذا کله اذا کان المسبّب للاسباب المتعددة متحداً فی العنوان.

و امّا اذا کان کل سبب موجباً کعنوان: «قدوم زید الموجب للاضافة» و «قدوم ابیه الموجب لاکرامه الحاصل باضافة ولده».

فالتحقیق هنا جواز الاکتفاء عند تعدد السبب بموجود واحد، یتصادق فیه العنوانات و هذا من قبیل تداخل المسببّات لا الاسباب و لا اختصاص له بالتکالیف المسبّبة بل یجری فی التکالیف الابتدائیة، و لا فرق بین التکالیف الواجبة والمستحبّة والمختلفة.

لکن مع الاختلاف یتّصف الفعل بالوجوب لا الاستحباب.

نعم یثاب علی امتثال العنوان المستحب فی نفسه، و ان لم یکن وجوده فی خصوص المقام، یعنی: فی ضمن العنوان الواجب متصفاً بالاستحباب.

اذ لا یعتبر فی ترتّب الثواب الّا قصد موافقة الامر و لو فی ضمن واجب، و لا یشترط تحقق الاستحباب الفعلی اذا کان المانع منه هو الاتصاف بالوجوب من جهة اخری.

والحاصل انه قد تقرر اجتماع الاستحباب والوجوب الفعلیین لا اجتماع جهتیهما الموجب لتغلیب جهة الوجوب فی صفة الفعل، و لتفصیل الکلام فی تداخل التکالیف مقام آخر...[١]

١- بیاض فی الاصل

بسم‌الله الرحمن الرحیم

فی مفهوم العلّة

قد تعرّض بعضهم لمفهوم العلّة و عدّة من المفاهیم. و ملخص ما هو التحقیق فیه:

انّه لا اشکال فی انّ قول القائل: «لا تأکل الرمّان لانّه حامض» یدلّ علی ثبوت التحریم لکل حامض بناء علی ما هو الاظهر من التعدی فی العلة المنصوصة.

لکن الکلام فی انّه هل یفید انتفاء الحرمة عن اکل غیر الحامض مطلقاً او لا یفیده او یُفصّل بین مورد التعلیل و هو الرمان، فیحکم بعدم حرمة غیر حامضه و بین غیره.

وجوه: اقویها الاخیر، امّا دلالته علی عدم تحریم غیر الحامض من الرمان فلفهم العرف، و لهذا یبنی علی کون العلّة مخصصّة، مع انّه لو ارید مطلق الرمان کان تعلیل تحریمه بالحموضة تعلیلاً للشیئی بغیر علّة، الّا ان یرتکب تجوّز فی التعلیل فیراد انّ حموضة بعض الافراد علّة لحرمة جمیعها، کما قامت القرینة علی انّ قول الشارع «حرّمت الخمر لانّه مسکر» علی انّ اسکار نوعها و لو فی ضمن الکثیر اوجب حرمة مطلقها و لو لم یکن شخصها مسکراً.

و امّا عدم دلالته على انتفاء الحرمة عن مطلق غير الحامض فلان غاية المنطوق عموم الحكم لجميع ما وجد فيه الاسكار لاجل الاسكار.

فلعلّ الاسكار علّة تامّة للتحريم في موارده لا لاصل التحريم، حتى يقال انّ العلّة التامّة يستحيل تعدّدها، فلو كان غير الحامض محرّماً لزم ان يكون لعلّة غير الحموضة، فيلزم تعدّد العلّة التامّة.

نعم لو قيل: انّ غير الحامض غير محرّم، لاصالة عدم علّة اخرى للتحريم، نظير ما ذكرناه في اثبات اتحاد السبب في الجملة الشرطية، فافهم[١].

هذا كلّه مضافاً الى ما علم من الاستقراء من انّ علل الاحكام غالباً متعددة يقوم بعضها مقام بعض، و لهذا لا تجد تناقضاً بين قول القائل: لا تأكل الرمان لانّه حامض، و لا تأكل البطيخ لانّه رطب، و لا تأكل كذا لانه كذا.

ثمّ انّ محل الكلام فيما اذا كانت العلّة امراً ثبوتياً و امّا ان كانت نفياً: فان كان المعلول حكماً ثبوتياً، فيدّل على انّ ثبوت المنفى علّة لانتفاء المعلول، كما في قولك: «أُبيح عصيرُ الزبيب لانّه لا يُسكر» و ان كان حكمها سلبياً لم يدلّ كما في قولك: «لم يحرّم عصير الزبيب لعدم الاسكار» فانّ مدلوله مدخلية الاسكار في التحريم لا عليّة له فافهم.

١- كذا سياق كلام المصنف - ره - في الاصل المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة في مفهوم الغاية

قبل النزاع فى مفهوم الغاية، [انّه][١] يتصوّر على وجهين:

الاوّل ـ انّ التقييد بالغاية هل يفيد مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقاً، بحيث يكون المفهوم من قولنا: «صُم الى الليل» انّه لا امر بالصيام بعدها مطلقاً و لو بامر اخر او لا يقتضي ذلك.

الثانى ـ انّ التقييد بالغاية هل يقتضى المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور، بحيث يكون المفهوم فى المثال المذكور انقطاع الصوم المأمور به بذلك الامر عند مجيئى الليل اولا يقتضى ذلك، حتى يجوز ان يكون الصوم المطلوب بهذا الخطاب مستمراً بعد الليل ايضاً من غير شهادة فى اللفظ على ذلك.[٢]

فنقول: ان كان النزاع فى المقام الاوّل كما هو ظاهر كلمات بعضهم بل صريح بعضها، فالحقّ مع منكر الدلالة و ان كان فى المقام الثانى فالحق مع من اثبتها.

ثم اخذ فى الاستدلال على مطلبه فى المقام الاوّل بما حاصله:

١ـ هذا كلام صاحب الفصول نقله مع تغيير يسير فى بعض الفاظه: الفصول ص ١٥٤

٢ـ فى الفصول: على خلافه

انّ مدلول: «صُم الى الليل» تعلّق الطلب بالصوم المغيّى بالليل، و هذا لاينا في طلب صوم الليل الى الفجر، لطلب اخر مستقل اذ مرجعهما الى طلب كل من الصومين المحدودين.

و على مطلبه الثاني بانّ المفهوم من المثال المذكور: انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية.

ثمّ قال في توضيح الاستدلال و التحقيق: انّ توابع الفعل من متعلقاته قيود لمدلول مادّته، فمعنى: «صُم الى الليل» طلب امساك مقيّد بكون نهايته الى الليل.

فلو فرض انّ المطلوب امساك مازاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوباً لنفسه، بل لابدّ من حمل الطلب على الغيرى، و هو و ان كان حقيقة الّا انه خلاف الظاهر من الاطلاق انتهى.

اقول: هذا الّذى جعله مقتضى التحقيق محل للتامل و مورد للنظر، و عليه يترتب ما ذكره سابقاً من جعل تحرير النزاع على وجهين.

مع انّ الناظر في كلام القوم بعد تامل قليل لا يفهم الّا وجهاً واحداً.

فنقول: ان ما ذكره: من «انّ توابع الفعل... لمدلول مادته» ان اراد توابع الفعل النحوى فما ذكره من رجوعها الى مدلول المادة ممنوع.

فانّ الشرط من متعلّقات الجزاء و ليس قيداً الّا للمادة كما في «اذا جاء زيد اليوم فاكرمه غداً» فان «اذا» معمول للفعل و قيد للحكم لا للمادة كما لا يخفى.

و ان اراد توابع الفعل اللغوى فهو ليس امر آخر وراء المادة، حتى يكون

مقتضى التحقيق كون توابع الفعل من قيود المادّة، لكنّ الغاية ليس من توابع الفعل بهذا المعنى بل المتبادر منه كونه من قيود الحكم كما لا يخفى.

نعم غالباً يكون الامتداد المنتهى الى الغاية محلاً للمادّة ايضاً كما في هذا المثال و اكثر الامثلة، لكن المقصود من ذكر الغاية ليس تقييد المادة يكون منتهاها الى كذا من قبيل محض التوصيف، بل المقصود الاصلى تقييد الحكم لكن تقييد الموضوع يفهم من الخارج.

و لو تكلّف بارجاعها الى خصوص المادّة بان يقال: معنى «صُم او صلّ الى الليل» هو وجوب الصوم او الصلوة المتّصف بكونه مستمراً الى الليل، لخرج من باب الغايات و دخل في عنوان الصفات، و دلالته على نفى وجوب الفعل الغير المستمّر الى تلك الغاية سواء كان مغايراً او زايداً عليه او ناقصاً عنه، انّما هو مفهوم الوصف لو قلنا به.

وامّا دلالته على نفى وجوب الفعل فيما بعد بلوغ الغاية على وجه كونه جزئاً للماموربه، فيما اذا امر بالفعل المستمر الى الغاية على ان يكون المجموع تكليفاً واحداً كمثال الصوم دون الصلوة، فانما هى بواسطة اطلاق اللفظ الدالّ على كون المطلوب هو الفعل المستمر فارادة جزء آخر موجب امّا لصرف الامر الى الواجب الغيرى و امّا لتقييد الماموربه و هو الفعل المستمر الى الغاية بما اذا كان مشتملاً على الزايد و كلا هما مخالف للاطلاق لا لمقتضى اعتبار المفهوم.

الاترى انّ المولى اذا قال: ائتنى بالدواء الفلانى! فاطلاق الامر ـ الظاهر فى الوجوب النفسى ـ و اطلاق الماموربه يقتضيان نفى ارادة دواء آخر مع

ذلك الدواء على وجه التركيب، و ليس هذا من المفهوم في شيئ كما لا يخفى على من فرق بين المفهوم والمنطوق.

و تحقيق هذا المقام: ان المادّة قد يكون متعلقاً للحكم بوصف كونه واقعاً في اى جزء يسع الفعل من اجزاء الامتداد المذكور كما في قولك: «صلّ الى الليل» بحيث يكون الصلوة في كل جزء يسع ركعتين من اجزاء النهار مطلوباً مستقلاً.

و من هذا القبيل جميع المحرمات والمباحات و المكروهات و المستحبات المفيدة بالغاية الّا ما شذّ و ندر.

و قد يكون متعلقاً للحكم بملاحظة كونه امراً واحداً ممتداً الى الغاية، بحيث يكون الفعل الممتدّ واجباً واحداً.

امّا ما كان من قبيل القسم الاوّل ـ و هو الاكثر في الاحكام الشرعية المغيّاة بغاية ـ فلا اشكال و لا ريب انّ المتبادر منها نفي الحكم عن الفعل فيما بعد الغاية ـ كنفي وجوب الصلوة بعد الليل و كذا قوله تعالى: «و لا تقربوهن حتى يطهرهن» [البقرة / ۲۲۲] و قوله: «و يكره وطئي من خرج من الحيض الّا ان تغتسل»[1] و غير ذلك.

والمراد من الحكم المنفي بعد الغاية على القول المختار من ثبوت مفهوم و هو الحكم الثابت بغير هذا الخطاب و الّا فلا يرتاب احد في انتهاء الحكم المستفاد من هذا الخطاب ببلوغ الغاية، و ان قلنا بعدم المفهوم.

۱- وروى: «لا يقع عليها حتى تغتسل» و حمل على الكراهة و على التقية. الوسائل ۲: ۷/۵۷۴

و ما ذكره القائل فى اثبات دعويه الاولى لا يجرى فى هذا القسم مثل قوله تعالى:

«و لا تقربوهن حتى يطهرهن» اذ لا خفاء فى دلالته على انتفاء سنخ الحرمة بعد تحقق الطهر لا انّه يحرم الوطى المغيّى ببلوغ الطهر كما ادعاه فى اثبات مطلبه.

و امّا ماكان من قبيل الثانى فهو ايضاً كذلك، لانّ الصوم المغيّى بالليل ما لم يوجد الليل لا ينقطع التكليف، فالتكليف مستمّر الى انقضاء النهار.

و لو سلم انّ فى مثله مرجع الغاية الى الوصف، فان قلنا بثبوت المفهوم فمقتضاه نفى الوجوب النفسي عن الصوم الغير المستمر الى الليل، سواء غايره من حيث الزمان اوزاد عنه او نقص عنه.

و امّا دلالته على وجوب امساك الزايد على وجه الجزئية لهذا التكليف، فنفيه على حدّ نفى ساير الاجزاء المحتملة للمركبات المامور بها باطلاق اللفظ من جهة الامر الظاهر في النفسي او اطلاق المامور به الظاهر فى عدم انضمام شيئى آخر اليه.

ثمّ هذا النفى المستفاد من الاطلاق ايضاً كالمستفاد من مفهوم الوجوب الزايد بواسطة خطاب اخر، والّافنفى وجوبه بواسطة الامر الموجود فى الكلام فمما لا يعقل.

و بهذا يظهر انّ نفى الحكم عما بعد الغاية، سواء كان من جهة المفهوم او الاطلاق نفى لثبوت الحكم بواسطة خطاب اخر بخلافه معارضاً للمفهوم او مقيّداً للاطلاق.

فما ذكره هذا القائل من انّ مفهوم الغاية يدلّ على انقطاع الفعل المامور به بهذا الامر فيما بعد الغاية فاسد من وجوه:

احدها ـ انّ المراد من المفهوم في مثل الشرط والصفة و الغاية على القول بها هو دلالة اللفظ على انتفاء نوع الحكم المثبت في المنطوق لا الحكم الشخص الثابت فيه فانه منتف.

الثاني ـ انّ هذا الانتفاء يعني انتفاء الحكم الشخصي ليس بالدلالة اللفظية، فانّ لفظ «اكرم رجلاً عالماً» لا يدلّ على انّ هذا الخطاب لا يدلّ على «وجوب اكرام الجاهل» بل هو راجع الى نفي الاستفادة.

الثالث ـ لا ينتفي فيه الّا ما ثبت في المنطوق، والمفروض انّ الثابت في المنطوق وجوب الامساك المغيي بالليل نفساً، فكيف يكون نفي الوجوب الغيري عن الامساك الزائد.

الرابع ـ انّ الموضوع لابدّ ان يبقى في المفهوم، فمفهوم قولنا: «يجب الامساك المغيّي» انّ الامساك الغير المغيّي لا يجب، سواء غاير الامساك كصوم نصف الليل الى الفجر او زاد عليه بالزمان او نقص عنه، فلا يدلّ المفهوم على نفي وجوب امساك القدر الزائد من الامساك المغيّي و هو امساك جزء من الليل.

و هنا وجه ثالث لكنّه بعيد و هو: حمل الامر المتعلق بالفعل الممتد الى الغاية على مطلق المطلوبيّة العارضة لكلّ جزء من الفعل، و حينئذ فيبقى الاستمرار الى الغاية، و يصح كون الغاية قيداً للحكم، و حينئذ فاذا دلّ المنطوق على استمرار الطلب الى الغاية، فيصير من قبيل القسم الاولّ الّذى

عرفت دلالته بالمفهوم على انّه ببلوغ الغاية ينتفي الحكم الّذي يكون من جنس الحكم الثابت لما قبل الغاية.

غاية الامر انّ المطلوبية الثابة في المنطوق المنفيّة في المفهوم فيما كان من القسم الاوّل كانت نفسية، و في القسم الثاني تبعية.

فمفهوم قولنا: «صُم الى الليل» اذا جعلناه من القسم الثاني هو انقطاع المطلوبية الكائنة، من جنس ما كانت مستّمرة الى الليل فيما بعده، بحيث لو دلّ دليل على وجوب امساك الزائد و و مد خليته في الامساك الى الليل لكان معارضاً للمفهوم.

نعم لو دلّ دليل على كون الامساك بعد الليل واجباً مستقلاً او على كون ممتد من اوّل النهار الى ما بعد تحقق الليل واجباً لم يكن معارضاً للمفهوم المذكور.

والقائل المذكور لما جعل الغاية من قبيل الوصف قيداً للموضوع، جعل الدليل الدالّ على وجوب الامساك الى بعد الليل معارضاً لقوله: «صُم الى الليل» بعد ثبوت اتحاد التكليف.

و ظنّي انّ كل هذا تكلّف و لا يسعنى التأمل ازيد من ذلك والظاهر ما ذكرنا فتدبر واللّه العالم.

[فائدة ١٥]

بسم الله الرحمن الرحيم

في اقسام الخاص المردّد بين الاقّل والاكثر الارتباطيين وحكم كل منها

اذا كان المخرج عن العام مردداً بين الاقّل والاكثر مع اندراج الاقل تحت الاكثر، فان كان الاشتباه في المصداق ـ والمخصّص غير مستقل ـ كما في: «اكرم العلماء الّا الفسّاق منهم» مع القطع بفسق بعضهم و عدالة بعضهم والشكّ في ثالث، فالظاهر انه لا خلاف ايضاً في عدم الحجيّة، لانّ الظاهر من هذا الكلام ثبوت الحكم الايجابي للعالم غير الفاسق، والسلبي للعالم الفاسق، والمشكوك مردّد بين موضوعي الحكمين فهما بالنسبة اليه متساويان.

نعم لو ادّعى انصراف المستثنى الى معلوم الفسق، فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اشتباه حينئذ في مصاديق المخرج.

و ان كان الاشتباه في المصداق والمخصّص مستقلاً كما في: «اكرم العلماء» اذا و رد بدليل مستقل «لا تكرم فساق العلماء» فالاقوى عدم حجية العام في مجهول الحال، بناء على عدم انصراف المخصّص الى معلوم الفسق ليخرج عن محل الكلام كما عرفت.

و وجه عدم الحجّية: انّ التمسك بالعموم لاثبات الحكم له ليس اولى

من التمسک بالمخصّص لسلب الحکم عنه، لانّ الفاسق النفس الامری متیقن الخروج، فلا یبقی للعام ظهور فیما عدی العدل الواقعی، فلیس فی احتمال خروج هذا الفرد المجهول مخالفة اصل حتی یدفع بالاصل، و لا مخالفة دلیل بلا معارض حتّی یندفع بادلة حجیّة العام.

و مجرّد العلم بدخوله فی عنوان العامّ والشکّ فی دخوله فی عنوان المخصص لا یجدی فیه شیئاً، لانّ دخوله فی عنوان العام لیس علّة تامّة لثبوت حکم العام له، والّا لم یتخلّف فی معلوم الفسق، بل و لا مقتضیاً له لاحتمال کون الصفة المضادّة لعنوان المخصّص کالعدالة فیما نحن فیه جزء من المقتضی، بل هو متعیّن فی بعض الموارد کعمومات الدم بعد خروج دم ما لانفس له.

فانّه لا معنی للحکم بالمقتضی والمانع هنا کما لا یخفی، مع انّ مجرّد کونه مقتضیاً لا یجدی فی ثبوت المقتضی، بل لابّد من عدم المانع و دفع المانع بالاصل خروج عن محل الکلام لانّه تشخیص للموضوع بحکم الموضوع والکلام مع اشتباه الموضوع.

فلعلّنا لا ننکر ذلک فی مورد جریان الاصل فی نفی الوصف العنوانی للمخصص و الّا فالوصف العنوانی للمخصص قد لا یقبل الارتفاع بالاصل کما اذا کان صفة مطابقة للاصل.

و امّا اذا کان الاجمال فی المراد و المخصّص غیر مستقل کما فی «لا تکرم العلماء الا العدول» بناء علی اجمال العدالة و تردّدها بین الاسلام و عدم ظهور الفسق ـ و هی الملکة ـ فالا قوی فیه ایضاً الاجمال، لانّ المتبادر من

ذلك تعلق الحكم الثبوتي على ما عدا هذا المفهوم، فلا يفرقون بين «اكـرم العلماء الغير الفاسقين» و «اكرم العلماء الّا الفسّاق منهم».

و جزم بعض مشايخنا بابتناء حجيّة و عدمها على كون العام مستعملاً في الباقي بعد التخصيص او في معناه الاصلي لانّ المجازات متعدّد بعد ورود قرينة المجاز و لا مرجح.

بخلاف ما اذا قلنا باستعمال العامّ في معناه الحقيقي فانه يقتضي منه في الاخراج على ما علم.

و يندفع ما شكّ في خروجه باصالة عدم الخروج و لا يعارضها اصالة عدم تعلق الحكم الثبوتي بهذا المشكوك، لانّ الاصل الاوّل مزيل للشكّ في مجرى الاصل الثاني.

و فيه: انّه ان اراد بالاخراج، الاخراج الحقيقي فهو غير حاصل في المقام راساً لا في المتيّقن و لا في المشكوك، لانّ الخروج الحقيقي الواقعي فرع الدخول الحقيقي.

و ان اراد الاخراج الصوري الحاصل من المتكلّم باداة الاستثناء المقابل للعموم الصوري الحاصل من تعلق الحكم في ظاهر اللفظ على العام بعمومه، فهو امر واحد وارد على معنى لفظ المستثنى و لا يقبل الانحلال الى اخراجات متعددة اذا كان المخرج متعدداً حتى يقتصر على الشكّ على المتيقن.

اذا كان الاجمال في المراد و المخصّص مستقلاً فالاقوى فيه جواز التمسك بالعام في المقدار الزائد على الاقّل، لانّ المخصّص المستقل انّما

يوجب التأويل فى العام بمقدار معارضته له و ليس كالمستقل فى كون الحكم مستفاداً من مجموع العام والخاص.

و حيث ان المفروض سكوت الدليل المخصص عن الدلالة على المقدار الزايد على القدر المتيقن، و لهذا يرجع فيه الى الاصول العلمية لو لم يكن هناك عام تعين مع وجود العام الرجوع اليه.

و زعم المعاصر سقوط العام عن الحجية هنا، بناء على ما اختاره من كون العام المخصص المستقل مجازاً فى الباقى، نظراً الى ان الحقيقة غير مقصوده والمجاز متعدد.

و فيه: ان التجوّز هنا متفرع على المنافات الحاصل بين مدلول العامّ والخاصّ، والمفروض عدم التنافى بين مدلولهما هنا بالنسبة الى المشكوك، اذ لا دلالة للدليل الخاص على حكمه اصلاً، فدلالة الدليل العام عليه سليمة عن المعارض، و احتمال معارضة الخاص له على تقدير ارادة الاكثر منه لا يعتنى به، لاجماع العلماء والعقلاء على عدم رفع اليد عن الدليل المعتبر فى نفسه بمجرد احتمال المعارض له.

فان قلت: ارتكاب التجوّز فى المخصّص المتّصل ايضاً من جهة التنافى بين مدلوله و بين مدلول القرينة الصارفة، اذ لو لا معاندة القرينة فى المجاز للمعنى الحقيقى، لم يحكم بارادة المجاز فاللازم هناك ايضاً الاقتصار على المقدار المتيقن من صارفية المخصّص للعامّ.

قلت: اوّلاً ـ انّ المجاز فى المخصّص المتصل هو عدم التجوّز فى العام، والحكم بتعلق الحكم على ما عدا المخرج ليس علاجاً للتناقض بين مدلول

العام و مدلول مادلّ على خروج البعض و جمعاً بينهما بل القضية المركبة المشتملة على العام و اداة الاخراج والمخرج منه مفيدة بالوضع لتعلق الحكم ببعض افراد العام.

و ثانياً ـ ان غاية الامر بعد القول بالتجوّز ان يتردّد الامر فى العام المخصص بالمتصل بين ارادة ما عدى الاقل و بين ارادة ما عدى الاكثر، والمعنى الثاني و ان لم يكن عليه قرينة بيّنة، لكنّ مجرّد احتمال كون المخصّص اريد به الاكثر كاف في عدم جواز التمسك بظهور العام بعد اخراج الاقّل المتيقن منه، لانّ العام المقطوع بخروج بعض الافراد منه المقرون بما يصلح ان يكون مخرجاً لبعض اخر منه، سيما اذا كان اخراج هذا المشكوك مع اخراج ذلك المتيقن بدلالة واحدة ليس باحق لجريان الاصل من اللفظ المقرون بكلام او مقام يصلح ان يكون قرينة له، مع ان المجاز فى مثل هذا اللفظ عدم جواز التمسك باصالة الحقيقة فيه، نظير الامر الوارد فى مقام الحظر، والعام المتعقّب للضمير الراجع الى بعض مدلوله، و الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفة والمجاز المشهور و نحو ذلك.

فان قلت: ان المخصّصات المنفصلة فى الادلة الاربعة غالباً ليست بانفسها مخّصصة، اذ ربّما يتعدّد المخاطب و زمان الخطاب.

و ان قلنا: بان تعدّد المتكلم لا يقدح لكون المتكلم بالادلة الشرعيّة فى حكم متكلم واحد فالمخصص المنفصل كاشف عن اقتران العام بمخصّص متّصل، فلابد من الحكم بالاجمال فيها كالعام المخصّص بالمتّصل.

قلت: اولاً ـ ان كشف المخصص المنفصل عن مقارنة العام للمخصص

المتّصل، انما هو بمقدار ما اتّضح دلالة ذلك المنفصل على خروجه عن العام، فان قوله: «اكرم عدول العلماء» المتأخر بكثير عن قوله: «لا تكرم العلماء» انما يكشف عن مقارنة العام بما دل على خروج ارباب ملكة العدالة عن عموم النهي عن الاكرام و ليس دالاً على مقارنة بهذا العنوان المجمل اعنى عنوان العدول.

و ثانياً ـ انّ مجرد مقارنة العام بدليل يحتمل ان يكون قرينة للتخصيص غير موجب لاجمال العام، و سقوطه عن الظهور.

و انّما الموجب له هو كون ذلك المحتمل للقرينة من جملة اجزاء الكلام العام و الا فلو سمع المخاطب الخاص سابقاً و كان حين سماع العام ملتفتاً اليه، فهذا لا يوجب سراية الاجمال الي العام بالنسبة الى الزائد المشكوك.

والحاصل ان المخصص المنفصل لا يكشف عن كون العام ملحوقاً بنفس العنوان الذى تعلق به الحكم فيه.

فتبيّن مما ذكرنا الفرق بين المخصّص المتصل والمنفصل.

ثمّ انّه لو كان العنوان المجمل مخرجاً عن عام واحد بمخصصين متصل و منفصل كفى المتصل فى اجمال العام.

و لو كان الامر بالعكس بان كان هناك عامّان لاحدهما مخصص متصل مجمل، كما لو حكم الشارع بنجاسة الدم عموماً فى مقام، ثمّ ورد فى مقام آخر الحكم بعدم جواز الصلوة فى الدم الّا ان يكون مقدار الدرهم.

فالظاهر ان العام الاوّل كاف فى البيان لو فرض اجمال المخصص، و هو الدم البالغ سعة درهم فما زاد.

و ينبغي التنبيه على امور:

الاوّل ـ انّه ربّما يتوهّم في بعض العمومات كونها بالنسبة الى موارد الشك من قبيل المخصص بالعنوان المشتبه من حيث المصداق الّذى اخترنا عدم جواز التمسک بالعام بالنسبة اليه مثل قوله تعالى: «اوفوا بالعقود». فربما يتوهم ان الاجماع على عدم جواز الوفاء بالعقد الفاسد فانحصر وجوب الوفاء في العقد الصحيح.

فاذا شككنافي صحة عقد و فساده، فلا يجوز التمسک بعموم الآية لعدم العلم بكونه صحيحاً.

نعم لو علم بكونه صحيحاً و شکّ في لزومه، فليتمسک بالآية لاثبات لزومه.

بل ربما يقوى الوهم و يضعف البصيرة فيمنع من ذلک ايضاً نظراً الى ان العقود الجائزة لا يجب الوفاء بها اجماعاً، فيختص موضوع الآية بغير العقود الجائزة.

فاذا شکّ في جواز عقد و لزومه فلا يجوز التمسّک بالآية، لانّ وجوب الوفاء فرع عدم كون العقد من العقود الجائزة، و مثل اطلاقات ادلّة العبادات بناء على القول بوضعها للاعم.

فانّه ربما يتوّهم انّه لا فرق بين الصحيحى و الاعمى في عدم جواز التمسّک بمثل قوله: «اقيموا الصلوة» و نحوه، اذ كما ان الصحيحى يجعل وصف الصحة ماخوذاً في مفهوم الصلوة، فلا يجوز التمسک بالآية على وجوب ما شکّ في صحته و فساده،كالصلوة بدون السورة او بدون الطمأنينة

و نحو ذلك.

فكذلك الاعمى ليس له ذلك، لانّ الفاسدة غير مطلوبة اجماعاً فيختص الآية بالصلوة الصحيحة، فلا يجوز التمسك بها فى مشكوك الصحة.

والحاصل: انّ وصف الصحة عند الصحيحى داخل فى مفهوم اللفظ و عند الاعمى ماخوذ فيه على وجه التقييد، و كلاهما مانعان عن التمسك بالآية فيما شك فى ثبوت الوصف له الى غير ذلك من موارد جريان هذا التوهم.

و توضيح وجه اندفاعه انّ المراد بالعنوان المخرج هو الّذى وقع فى الادلة الشرعية المخصصة لهذا العام موضوعاً للحكم المخالف للعام.

و لا ريب انّ العقود الفاسدة بهذا الوصف، ليست موضوعة- بحكم الشارع- بعدم وجوب الوفاء و انّما الموضوع له هى مصاديق العقود الّتى حكم بفسادها، و انّما يحمل عليها وصف الفساد و يتّصف بهذا العنوان بعد حكم الشارع بعدم وجوب الوفاء، بل جواز الوفاء بها اذ لا نعنى بالفاسد الّا ما كان لغواً فى نظر الشارع غير موثر اثراً فحينئذ يتمسك بالآية على وجوب الوفاء بكل عقد حتى يثبت فساد ذلك العقد، و معنى ثبوت فساد حكم الشارع بعدم جواز الوفاء به لا بكل عقد غير فاسد.

و هكذا الكلام اذا شكّ فى الجواز واللزوم، فيتمسك على اللزوم بوجوب الوفاء بكل عقد، حتى يثبت جوازه لا بكل عقد غير جائز فوصف الجواز ليس ماخوذاً فى العقد الذى دل الدليل على عدم وجوب الوفاء به.

و من هذا يظهر وجه اندفاع توهم اخذ الصحة قيداً للصلوة فى «اقيموا الصلوة» على مذهب الاعمى، فان المراد بالصحة ان كانت مطابقة الفعل

للمامور به فهو وصف لا يتحقق الّا بعد الوجوب، فكيف يؤخذ في موضوعه الّذى لابدّ من تحققه قبله.

و ان كان المراد بها كون تمام الاجزاء والشرايط فلا مأخذ لالحاق هذا القيد بالصلوة و تقييدها به، الّا ما يتوهم من قيام الدليل على ان الناقص لا يجب.

و فيه مامر ان الفاسد لا يجب الوفاء به من انه لم يرفى الادلة الشرعية، الّا بيان انّ الفعل الفلانى كالصلوة بدون السورة و بدون الطمأنينة ناقصة، لا ان مفهوم الناقص لا يطلب كيف و النقص انّما يستفاد من عدم طلب الشارع، فكيف يجعل موضوعاً له.

فان الشارع اذا اوجب مهية لزم من ذلك عقلاً كون الناقص عنها غير مطلوب بهذا الطلب، فيظهر من ذلك ان الموضوع فى «اقيموا الصلوة» ليس الّا نفس الصلوة.

فكلما ثبت انّها صلوة تتّصف بالمطلوبية و لازمه التمام، الّا ان يدل دليل انّ الفرد الفلانى والفلانى والفلانى غير مطلوبة، فيكشف بذلك عن كونها ناقصة امّا شطراً او شرطاً، و كل صلوة لم يثبت خروجها عن اطلاق مطلوبية الصلوة بدليل معتبر فيحكم عليها ببقائها تحت الاطلاق فيثبت لها المطلوبية.

و يكشف ذلك عن كونها تامّة غير ناقصة، فالتمام و عدم النقص انما يستكشفان باطلاق الطلب لا انّهما مأخوذان فى موضوعه، حتى يجب احرازهما، او لا نظير الصحة و عدم الفساد فى العقود و كذا اللزوم و عدم الجواز.

و لنوضح ذلک فی مثال عرفی فانّ المولی اذا قال لبعض قوامه: «اعتق کل من فی هذا البیت» فان هذا الکلام بعمومه کاشف عن رقبة کل من فی الدار من الانسان، فاذا دل دلیل علی حریة بعضهم خرج عن العموم و اذا شک فی حریة بعضهم فلنا ان نستکشف بهذا العموم رقیته.

و لیس لاحدان یتوهّم انّ الاحرار خارجة یقیناً، فالتمسک بالعام موقوف علی احراز الموضوع و هو عدم کونه حرّاً والاصل فی ذلک الفرق بین الصفات المأخوذة فی الموضوع التی یجب احرازها اوّلاً، ثم اجراء الحکم فیه و بین الصفات الثابتة للموضوع من غیر ان یؤخذ فیه عند وقوعه فی حیز الحکم فافهم.

فان قلت: ما نحن فیه ایضاً من هذا القبیل، فان المولی اذا قال: «اکرم العلماء» ثم ورد من الخارج انه: «لا یجب اکرام فساق العلماء» فالفسق و ان کان موضوعاً للحکم الثانی لا یجوز اجراء هذا الدلیل فی مورد الا بعد تحقق الفسق و العلم الّا ان الموضوع فی العام لیس متصفاً بعدم الفسق حتی یجب احرازه و العلم به فی اجراء حکم العام.

نعم علمنا من الخارج انّ الذّین یجب اکرامهم غیر فاسقین، و الا لزم اجتماع الوجوب والحرمة فی موضوع واحد و لا یلزم من ذلک کون وصف عدم الفسق موضوعاً له لابدّ من احرازه قبله، کما لو قال: «اضف جیرانی» و نحن نعلم من الخارج انّ المولی لا یجب اضافة اعدائه، فنعلم ان العداوة و وجوب الاضافة لا یجتمعان.

فاذا شککنا فی رجل منهم انّه عدو او صدیق فلا یجوز التوقف عن

اضافته بمجرد ذلک، بل یمکن الحکم بعدم کونه عدوّاً لاصالة عدم خروجه عن العموم، فاذا وجب اضافته لم یکن عدوّاً، لعکس نقیض قولنا «**کل عدو لا یجب اضافته**» و هو قولنا «**کل من یجب اضافته فلیس بعدو**».

فای فرق بین هذا المثال و بین المثال السابق؟

قلت: لو قال المولی: «**ضف جیرانی**» ثمّ ورد دلیل من الخارج: «**انّ الجار العدوّ لا یجب اضافته**» فعلمنا بعداوة [بعض] و شککنا فی بعض، کان حاله حال: «اکرم العلماء و لا تکرم العالم الفاسق» فی عدم جواز اجراء العامّ علی المشکوک.

نعم لو لم یعلم بعداوة احد منهم، و انّما شکّ فی بعضهم لیکون معنی عدم وجوب اضافة العدوان، اذا فرض عدوّ فی الجیران لم یجب اضافته جاز التمسک بالعموم و استکشف منه عدم عداوة المشکوک لاصالة عدم التخصیص فی العام.

و کذا الحال فی «اکرم العلماء» اذا علم من الخارج انه لو فرض منهم فاسق لم یجب اکرامه لکن لم یعلم بوجود الفاسق، و انّما شکّ فی فسق بعضهم، والسرّ فی ذلک انّه لم یثبت هنا قید زائد علی الموضوع و العام حتی یجب احرازه، لانّ الفاسق غیر معلوم الوجود فیهم فتقیید العامّ بغیر الفاسق لیس تقییداً اذ لعل کلّهم غیر فساق.

فان قلت: اذا فرض انّ العداوة ـ مانعة عن الاکرام او عدمها ـ جزء المقتضی وجب احراز عدمها لاجل الحکم بوجوب الاکرام، کما اذا فرضنا تقیید العام فی اللفظ بعدم العداوة، و من المعلوم انّ اصالة الحقیقة لا تنهض

لاحراز عدم العداوة للزوم الدور و لو ينهض لنهض اصالة عدم التخصيص بغير المتقين فيما نحن فيه، اى فيما اذا علم خروج بعض الافراد لاحراز اتّصاف الفرد المشكوك بالوصف العنواني للمخصص.

قلت: عند الشك في ثبوت اصل العدوّ فى الجيران لانسلم كون وصف عدم العداوة ماخوذاً فى الحكم، غاية الامران العداوة مأخوذة في موضوع الحكم المضادّ لحكم العام.

فان قلت: ندعي مثله فيما نحن فيه.

قلت: الموضوع للحكم الخاص فيما نحن [فيه هو] «العالم الفاسق» و يلزمه ان مطلق العام ليس موضوعاً لحكم العام لتكاذب القضيتين، فلابد ان يكون الموضوع «العالم الغير الفاسق.»

[فائدة ١٦]

بسم الله الرحمن الرحيم

فی عدم جواز التمسّک بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

الاکثر علی عدم جواز التمسّک بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص، بل حکی علیه الاجماع عن الحاجبی و ظاهر موضع من التهذیب[١]، و قیل بالجواز.

و استدل[٢] للاولین: «بانّ علمنا اجمالاً بوجود المخصّص لاکثر العمومات التّی بلغت الینا، ـ کما یشهد به ادنی تتّبع مع شیوع حکایته و استفاضة نقله من المتتبّعین ـ یوجب عدم الوثوق بعموم عامّ نصادفه بمجرد عدم مصادفة المخصّص معه، اذ یتساوی [حینئذ] عندنا احتمال کونه من العمومات المخصّصة، و احتمال کونه من غیرها ان لم یترجح الاوّل بالنظر الی الغلبة المذکورة.

و لا دلیل علی حجیّة تلک العمومات مطلقاً حتی عند عدم البحث و

١- قارن: بما ورد فی مطارح الانظار: ص ١٩٧ و بعدها - نهایة الوصول...: الجزء الاول - البحث السادس المخطوط: للعلامة الحلی.

٢- هو صاحب الفصول: ص ٢٠١

عدم الوثوق بعمومها، لعدم مساعدة الاجماع و العقل على ذلک و هذا ظاهر، وكذلک الکتاب و السنّة اذ ليس فيهما ما يقتضى حجيّتها [حينئذ] كما سنشير الى البعض، و امّا بعد التتبّع المورث للظنّ بالعدم فيتّجه التعويل عليه، اذ لو اعتبرنا العلم بذلک لزم العسرو الحرج المنفيان فى الشريعة [السمحة]، و تفويت الوقت فى قليل من المسائل، و طرح اكثر العمومات لعدم التمكن من تحصيل العلم لعدم التخصيص فيها.

و هذا الدليل يجرى بعينه في سائر الادلّة الظّنية، سواء كان ظنّيتها من حيث [السند] كخبر الواحد او من حيث المتن كالامر و النهى والمطلق و غيرها من الظواهر اللفظية.»[1]

اقول: [اوّلاً] مقتضى العلم الاجمالى بوجود المخصّص لاكثر العمومات سقوط الاحتجاج بها، اذ تصير حينئذ بمنزلة العامّ المخصّص بالمجمل.

و قضية ذلک وجوب الرجوع فى مواردها الى الاصول، غير ان العمل بالاصول لما كان مستلزماً للمحذور وجب الرجوع الى العمل بالظن، فهذا يوجب العمل بالظن لا بمداليل الكتاب و السنة من باب الظن الخاص، فالاستدلال بهذا ممن يرى وجوب العمل بظاهر الكتاب و السنة من باب الظن الخاص مشكل.

والقول بان العلم بعدم وجود المخصص فيما بايدينا من الادلة الخاصة لما كان متعذراً وجب الاكتفاء بظن عدمه للحرج المنفى، انما يستقيم اذا ثبت وجوب العمل بهذه العمومات مع طروّ الاجمال.

۱- الفصول: ص ۲۰۲

لكنّ وجوب العمل بها مع هذا الفرض ليس الّا للعلم ببقاء التكليف بمضامينها، و حيث تعذّر تشخيصها على وجه العلم اقتصر على الظن، و هذا يوجب العمل بمطلق الظن، فانّا اذا ظننا من جهة الشهرة او غيرها من الظنون ان قوله: «اكرم العلماء» اريد به ما عدا زيد العالم، كان هذا تشخيصاً لمضمون العام بالظن، فلا يجوز حينئذ «اكرام زيد» و ان بجد فيما بايدينا من الادلّة المعتبرة ما يدل على التخصيص.

فان قلت: المعلوم وجود المخصّص لاكثر العمومات فيما بايدينا من الادلّة المعتبرة لا وجود المخصّص مطلقاً، والقدر المعلوم ايضاً وجوب العمل بمجموع المضامين الّتي تضمنها لعمومات منضّمة الى ما ورد فى تلك الواقعة من الادلّة المعتبرة التى بايدينا.

فلابدّ من الفحص فيما بايدينامن الادلّة و جمع بعضها مع بعض، و لا اعتبار بظنّ وجود المخصّص من امارة لم يعلم اعتبارها، فاذا ظننا عدم المخصّص فيما بايدينا كفى لتعسّر العلم.

قلت: العمل بمضمون ما بايدينا من الادلة انّما هو من حيث تضمنها الاحكام الواقعية فهى المكلف بها حقيقة، فاذا دلّ شيئى مما بايدينا على حكم واقعى دلالة علمية او ظنية معتبرة اخذ به و اذا فرض الاجمال فى دليل منها سقط عن الاعتبار، و كان وجوده كعدمه، فلابد من التماس الحكم من دليل اخروان لم يوجد فمن الاصول و ان لزم من العمل بها محذور تعين الرجوع فيه الى الظن.

فان قلت: انّ العلم الاجمالى بوجود المخصص لاكثر العمومات لا

يسقطها عن الحجية من حيث كونها بمنزلة العام المخصص بالمجمل، و انما يسقطها من حيث ان العمل باصالة العموم من جهة الظن بعدم المخصّص، و مع العلم الاجمالى يرتفع الظن، فلابد من تحصيله بالفحص.

و بالجملة فرق بين سقوط الظاهر عن الحجيّة من جهة طروّ الاجمال عليه، و بين سقوطه من حيث و هنه و عدم حصول الظن منه، و يكفى فى الثانى حصول المظنّة، و لا يكفى فى الاوّل الّا العلم او الظنّ المعتبر بتشخيص احد الاحتمالين، او القول بحجية مطلق الظن فافهم.

قلت: انّ اصالة الحقيقة لا يجرى فيما نحن فيه من العمومات التّى يعلم بتخصّص بعضها اجمالاً اذ لو جرى فى الكلام لزم طرح العلم الاجمالى بالمخصّص، و لو جرى فى بعض دون بعض لزم الترجيح بلا مرجّح، فحكمه حكم المخصّص بالمجمل، و ان لم يكن فتعيين عدم طرد التخصيص فى بعضها يتوقف على حجيّة الظنّ.

و ثانياً ـ سلّمنا انّ العلم الاجمالى ليس مانعاً عن التمسّك باصالة العموم بل عدم العمل لاجل عدم شرطه و هو حصول الظنّ بعدم المخصّص، لكن نقول: انّ الشرط فى العمل باصالة العموم هو الظن بعدم ورود المخصّص له من المتكلم او من فى حكمه راساً لا الظنّ بعدم وجود المخصّص فيما بايدينا من الكلمات الصادرة عن المولى الّتى لا انضباط لها فى الا زمنة من جهة تفاوت دواعى الظهور و الاختفاء فى الكثرة و القلّة، الّا ان يدعى انّ الظن بعدم وجوده فيما بايدينا اليوم ملازم للظن بعدم وروده من المتكلّم رأساً.

لكن يدفعه مضافاً الى انّه قد لا يحصل الظنّ بعدم وجوده رأساً، لوجود

امارة غير معلومة الاعتبار كاشفة عن مخصّص مختف علينا.

انّ الثابت من الادلّة اعتبار الاصول لا بشرط الظنّ لاستقراء السيرة على ذلك في باب الاستفادة.

والتحقيق: بناء على عدم اعتبار الظن المطلق والاقتصار على الظن الخاصّ، انّ المعلوم علينا التكليف الفعلي في كلّ مسئلة و رد فيها كلام من الشارع، و في جملة ما وصل الينا من كلماته وصولاً علمياً او ظنياً بالظن المعلوم اعتباره.

فاذا اردنا حكم مسئلة فيجب علينا مراجعة ما وصل الينا، فان لم نجده بعد الفحص التام سقط التكليف الفعلي به عنا، و رجعنا الى ما يقتضيه القواعد العقلية والنقلية الممهدة لحكم ما لم يوجد دليل على حكمه، و اذا وجدنا دليلاً على ذلك الحكم، فان افاد العلم فهو، و لا معنى للفحص حينئذ و ان فقد العلم بالحكم امّا من جهة ظنية صدوره و احتمال عدم صدوره و لو مرجوحاً، او من جهة احتمال عدم ارادة ظاهره، و احتمال ارادة خلافه.

و امّا من جهة احتمال صدوره تقية و لم يحصل اليأس بفقد ما يعين هذه الاحتمالات في سائر كلمات الشارع التي وصلت الينا جملة، فلا يجوز الاقتصار على ذلك الدليل الظني مع هذا الاحتمال.

اذ كما انّه واجب العمل فكذلك الكلام الآخر الوارد في حكم هذه المسئلة التي يفرض وجوده في جملة ما بايدينا من كلمات الشارع واجب العمل فلابدّ من جمع الكلامين و الاخذ بما يظن به بعد ملاحظة كليهما، و نفي احتمال ورود كلام اخر في هذه المسئلة باصالة عدم نظير نفي احتمال اصل

وجود کلام للشارع في هذه المسئلة في جملة ما بايدينا من کلماته.

فالمانع عن التمسک بالاصل في اوّل الامر هو الداعی الی الفحص عن مجموع ما وصل الينا لاستنباط حکم هذه المسئلة.

و بعبارة اخری لا فرق بين ما اردنا حکم مسئلة و اجرينا الاصول فيها اوّلاً من دون فحص اصلاً، و بينما اذا تفحصّنا کتاب من لا يحضره الفقيه فلم نجد فيه کلاماً للشارع في هذه المسئلة و احتملنا وجوده في التهذيب، و بينما اذا وجدنا في الفقيه دليلاً و احتملنا وجود خلافه في التهذيب، فکما لا يجوز التمسک بالاصل في الاولين، فکذلک في الثالث.

والفرق بينهما بمجرد انّ المرجع في الاولين هو الاصل العملی الذی يکون الرجوع اليه وظيفة العاجز عن ادراک الحکم الواقعي، و في الثالث هو الاصل اللفظی الذی لا يختص بالعاجز عن استکشاف المراد الواقعی من الکلام، فيجوز العمل به قبل الفحص کما يشهد به اتفاق الناس علی عدم وجوب الفحص علی المخاطب القادر علی استکشاف مراد المتکلم اذا کان للکلام ظاهر.

مدفوع: بان ذلک انّما هو فيما اذا فرض کون وظيفة المخاطب العمل بهذا الکلام بالخصوص، و امّا اذا کان وظيفته والواجب عليه استنباط المطلب من مجموع ما وصل اليه في هذه المسئلة فالمجموع بمنزلة کلام طويل لا يجوز الاقتصار في استنباط المراد علی اوّله.

کما انّ العقلاء يجوزون عدم الاقتصار علی ملاحظة کلام واحد صدر من المتکلم في بيان حکم، کذلک يوجبون عليه فيما نحن فيه مراجعة کلما

ورد من الشارع في هذا الباب.

والحاصل: انّ كل كلام يلزم من ارادة المتكلم منه خلاف ظاهره قبح او غفلة، بمعنى ان ترک القرينة ان كان عمداً كان قبيحاً، و الّا كان غفلة منه.

فهذا الكلام لا يجب فيه الفحص و هو معتبر بالنسبة الى كل احد سواء كان ممن خوطب به ام لا، و كل كلام لا يلزم من ارادة المتكلم خلاف ظاهره قبح او غفلة، بل يحتمل قريباً ان يكون المتكلم قد اعتمد على المخاطب بالمخصّص، او ذكر المخصّص فى اخر الكلام او اوّله، و قد يقطع الكلام و اقتصر الحاكى على حكاية بعضه، فهذا الكلام مما لا كلام فى عدم جواز العمل به قبل الفحص عند العقلاء.

و انّما الكلام في جواز العمل به بعد الفحص و لا يبعد عدم التزام الناس بالعمل به في غير مقام التعبّد، كما فى القصص و الحكايات، و بيان المطالب الغير المتعلّقة بعمل المكلّف خصوصاً اذا لم يحصل من الفحص الظنّ بعدم ورود المخصّص بل كان غاية ما حصل منه الظن بعدم وجوده فيما بايدينا من كلمات المتكلّم.

نعم اذا ثبت التعبد بوجوب العمل بالكلام المذكور و امثاله و الرجوع اليها فى استنباط التكاليف المعلومة اجمالاً ـ كما فيما نحن فيه ـ حيث دلّ الدليل على وجوب الرجوع الى قول اللّه ـ تعالى ـ و قول حججه ـ صلوات اللّه عليهم اجمعين ـ كان طريق العمل به هو عدم المبادرة الى الاخذ بظاهر كل ما يوجد اولاً فان ذلک موجب لنقض غرض الشارع من الامر بالعمل.

و اذا فرضت نظير ذلک في التكاليف العرفية بان فرضت ورود كلمات

من المولى العرفى نظير ما ورد الينا من كلمات الشارع، وجدت العقلاء مطبقين على الزام عبيد ذلك المولى على ما ذكرنا من الفحص بقدر الوسع، فاذا حصل الظن بعدم الصارف عن الظاهر الذى رآه اولاً مطلقاً او عدم وجوده فيما يقدر على الوصول اليه، و ان احتمل وجوده فيما لا يقدر عليه كان هذا الظنّ منه حجّة فى باب الاطاعة و العمل بمراد الشارع لاجماع العلماء و العقلاء، و هذا هو المراد بظنّ المجتهد الّذى قام على اعتبار [ه] الاجماع و يقول المجتهد كلما ادى اليه ظنّى فهو حكم اللّه فى حقّى و حقّ مقلدى.

فهذا ظن خاص ثبت التعبد به بعد ورود التعبد بالعمل بما فى ايدينا من الكتاب والسنّة، و ليس من قبيل الظنون اللفظية الثابت اعتبارها بالخصوص لحكم بناء اهل اللسان فى كل مورد و ان لم يثبت التعبّد بوجوب العمل بالكلام الصادر هذا.

و لكن يرد على ما ذكر انّ الدليل حجيّة ظواهر الكتاب و السنّة و وجوب الرجوع اليها ليس الا ظهور تلك الظواهر فى مراد الشارع المقتضى لوجوب العمل بها، حيث انّ كل كلام صدر من المولى و فهم منه شيئى و لو بالظهور المعتبر عند العقلاء فى باب الاستفادة يجب العمل به بمقتضى وجوب اطاعة المولى، لانّ تركه حينئذ يدخل فى عنوان المعصية.

والمفروض انّ ظواهر الكتاب والسنة على ما ذكرت لا يجوز العمل بها مع قطع النظر عن ورود التعبد بهما من الخارج، فحجيّة ظهوراتهما متوقفة على ورود التعبد بوجوب العمل بهما فلا يكون وجوب العمل بهما من اجل

ظهوراتها المقتضية للعمل و ان كان هو الاجماع.

فالاجماع انّما دلّ على وجوب اطاعة الشارع و الاطاعة انّما يتحقّق بعد تشخيص المراد، والمفروض عدم معرفة المراد من هذه الظواهر بانفسها.

و لذلک اعترف سابقاً بانّه لو وردت هذه الكلمات فى غير مقام التكليف و لم يحتج الى العمل بها لم يعمل بها بعد الفحص بقدر الوسع، خصوصاً اذا لم يحصل من الفحص ظنّ بالعدم.

و ان كان الدليل هو بقاء التكليف بمؤدّيات الكتاب و السنّة فلابدّ من تشخيصها و لا يخفى انّ التكليف بها ليس من حيث انها مودّيات الكتاب و السنّة من حيث انّها احكام واقعية فيجب العمل بكل ظنّ حصل بحكم اللّه الواقعى او بكل ما ظنّ انه مؤدّاهما، فاذا ظنّ من الشهرة انّ معنى الآية او الرواية ذلک وجب العمل بها و لا يقول بهذا غير القائلين بمطلق الظن.

فتوجيه الاستدلال المذكور باحد وجهين:

احدهما ـ التزام انّ العمل بالاصول اللفظية فيما نحن فيه بعد الفحص من الظنون الخاصّة الّتى بناء العقلا على العمل بها مع قطع النظر عن ورود التعبّد بوجوب العمل بالكتاب و السنة.

الثانى ـ انّ العلم الاجمالى المذكور و ان اوجب الفحص الّا انّه لا يوجب سقوط الاصول عن الاعتبار.

بيان ذلک انّ القدر المعلوم من المخصّصات هو ما يحصل الاطلاع عليه و العلم به تفصيلاً بعد الفحص والزايد على ذلک غير معلوم اصلاً، فالعمومات باسرها على قسمين:

احدهما ـ ما يعلم كونه مخصصاً بعد الفحص.

والثاني ـ ما لا يعلم فيه ذلك بعد الفحص، فقبل الفحص لا يجوز العمل بالعام حيث لا يعلم كونه من القسم الثاني، و بعد الفحص يجوز او يعلم كونه من قبيل الثاني فكما انّه اذا علمنا من اوّل الامر بعمومات معلوم التخصيص تفصيلاً لم يقدح احتمال التخصيص في غيرها.

فكذلك اذا علمنا من اوّل الامر بعمومات يعلم تخصصها بمجرد الفحص، فلا يقدح احتمال التخصيص في غيرها، و حيث ان تلك العمومات التي يعلم تخصيصها بالفحص مشتبهة بغيرها قبل الفحص، لم يجز العمل بعموم عامّ، و حيث يتميز تلك العمومات عن غيرها بعدالفحص، جاز العمل بما لم يعلم بالفحص تخصيصه.

و نظير الاصول اللفظية في جريانها بعد الفحص ـ لا قبله ـ الاصول العملية كاصل البراءة، فانّه لا يجوز التمسّك به ابتداء للعلم الاجمالي بثبوت التكاليف.[١]

و قد اجمعوا على انّه لا يقدح هذا العلم بعد الفحص مع ان بالفحص لا يتميّز مورد التكليف عن غيره تميزاً علمياً و لا ظنياً، فليس الوجه فيه الّا انّ القدر المعلوم من موارد التكليف هو ما يمكن العلم به تفصيلاً او الظنّ المعتبر به بعد الفحص، و حيث لا يتميّز هذه الموارد عن غيرها قبل الفحص وجب الفحص للتميز. و لو فرضنا في المقامين: عدم حصول العلم التفصيلي بعد الفحص، بحيث لا يبقى لنا علم اجمالي بمخالفة الاصل بين الباقي، لم يجز

١- يراجع: فرائد الاصول: ص ١٦٣ و بعدها ـ الطبعة الحجرية ـ سنة ١٣٢٠هـ

اجراء الاصل اللفظی و لا العملی بعد الفحص کما لا یجوز قبله.

فان قلت: الفرق بین الاصل اللفظی والعملی بانّ الفرق فی الثانی عین ما قبل الفحص و ما بعده من جهة علمنا اجمالاً بثبوت التکلیف الفعلی المنجّز المقدور علی العلم التفصیلی به فی جملة من الموارد، فالشارع اراد منا بالفعل فعل کل واجب و ترک کل محرم یمکن لنا الاطلاع علیه بالفحص، مثل طومار مطوی امرنا بالعمل به فیجب الفحص عنه.

فاذا عجزنا فی مورد عن العلم بالتکلیف فیه، تبیّن لنا خروجه عن موارد التکلیف الفعلی المنجّز لعدم القدرة علی العلم به فتقبیح التکلیف [المجهول].

و هذا بخلاف الاصول اللفظیة فانّا نعلم اجمالاً انّ کثیراً من مواردها غیر باقیة علی ظاهرها، و بالفحص و عدم وجدان المخصّص لا یتبیّن و لا یتمیّز مورد البقاء علی الظاهر عن غیره، لان [العلم] الاجمالی الموجود قبله باق بعده.

قلت: اولاً ـ انّ الوجه فی عدم جواز العمل بالاصل العملی قبل الفحص لیس العلم بالتکلیف المنجّز الفعلی، بل هو العلم بثبوت الاحکام الواقعیة.

و لذا ذکرنا انّه لو فرضنا عدم العلم بعد التکلیف المقدور علی العلم به تفصیلاً لم یجز التمسّک ایضاً بالاصل.

و ثانیاً ـ انّ نظیر هذا العلم الاجمالی موجود فی الاصول اللفظیة، فانّا نعلم انّ هناک مخصّصات یجب علینا تنجّز العمل بها و رفع الید عن العمومات من اجلها، و نقدر ایضاً علی معرفتها تفصیلاً و الزائد علی هذه المخصّصات غیر معلوم لنا اجمالاً و لا تفصیلاً، فالغرض من الفحص معرفة عدم وجود المخصّص المکلّف بالعمل به تنجیزاً.

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة [۱۷]

فى انّ التخيير بين الاقلّ والاكثر فى الامتثال لا يتصوّر اذا تعلّق الامر بالطبيعة

قد عرفت ان الامر بالطبيعة لا ينحل الى التخيير بين الاقل و الاكثر فى الامتثال و ان كان المطلوب منها هو احد الفردين على سبيل التخيير، بمعنى: ان الاكثر مطلوب كما ان الاقل مطلوب ايضاً، لكن اذا حصل الاقل مع استجماع شرايط التكليف سقط التكليف، و لا يبقى الطلب بعد ذلك.

فان العقل انما يحكم بالتخيير بين ما هو يمكن الامتثال فى ضمنه من الافراد و الفرد الاكثر لا يمكن تحقق الامتثال فى ضمنه، و فى حكم الامر بالطبيعة ما اذا امر بالاقل و الاكثر على وجه التخيير.

فانه ان ثبت كون المراد فى كل منهما حقيقة مغايرة لحقيقة الاخر كان يامر تخييراً بصلوة ركعتين او اربع ركعات مع استحباب التسليم خرج عن مسئلة الاقل و الاكثر لان الاقل حينئذ حقيقة مقابلة للاكثر، و ان كان مندرجاً تحته صورة لكن فرض الكلام مع الاندارج الحقيقى ليصدق الاقل و الاكثر.

و امّا ما يقال من ان التخيير بين الاقل و الاكثر اذا ثبت فالظاهر منه بحكم العرف التخيير بين الاقل بشرط لا و بين الاكثر، فان لم تقم قرينة توجب صرف

هذا الظاهر فالتخيير صحيح و ان كان المراد الاقل لا بشرط فيرتفع التـخيير ـ فغير صحيح.

امّا اولاً ـ فلان التخيير سواء كان عقلياً ان شرعياً لا يتعقل الا بين الاقل بشرط لا و الاكثر، اذ الاقل لا بشرط مفهوم مساو للطبيعة، فكيف يعقل التخيير بينه و بين الاكثر الذى هو قسيم منه فلا حاجة فى ذلك الى فهم العرف، و لا يتصور قيام القرينة على خلافه.

فالكلام انما هو فى تصوير التخيير بين الاقل بشرط لا و الاكثر.

و قد عرفت:ان العقلى منه غير ممكن بين الاقل و الاكثر، و امّا الشرعى فان ثبت مغايرة حقيقة الاقل للاكثر فلا كلام فيه، لانه يخرج حينئذ عن الاقل و الاكثر حقيقة، و لا خلاف لاحد في اتصاف جميع اجزاء الاكثر بالوجوب، و له احكام اخر من وجوب التعيين بالنسبة و جواز العدول عن احدهما الى الاخر و عدمها.

و نحو ذلك و ان لم يكن مغايرة حقيقة فاما ان يكون احدهما افضل ام لا، والغالب ان الافضل هو الاكثر فان لم يكن احدهما افضل فالتخيير ايضا لغو غير متحقق فى الامتثال، لان الاتيان بالاقل يوجب البرائـة و سـقوط طـلب الامر.

و مجرد كون الاقل بشرط لا و بهذا الوصف لا يندرج فى الاكثر لا يرفع قبح التخيير من الامر، لان مرجعه الي التخيير بين ايـجاد الشيئى و عـدمه لا التخيير بين البدلين.

و مجرد التعبير بان الاقل بشرط مغاير فى الوجود للاكثر و مضادّ مع الاقل

الموجود في ضمنه، لا يجدى، فاذا اتى بالاقل فلابد في تحقق الامتثال، اما من ضمّ قيد التجرد و الانفراد اليه، او ضم القدر الزائد اليه. و هذان الاعتباران لايخرجان الاقل عن وصف الوجوب التعييني و لا القدر الزائد عن اللغوية و عدم عروض حكم شرعى له.

و ان كان الاكثر الذى ما وجب بالامر التخييرى الشرعى افضل فهو على وجهين:

احدهما ـ ان يكون افضليته لاتصاف القدر الزائد في نفسه بالاستحباب في ذلك الامر الوجوبى، فيرجع الامر الى استحباب زيادة هذا الجزء.

و هذا الاشكال فى اتصاف الزائد بالاستحباب كالامر لسبع تكبيرات للافتتاح، فان الستّ منها موصوف بالاستحباب اجماعا عن غير ما[١] يحكى عن والد المجلسى، و كالامر بالصلوة مع التسليم بناء على استحباب التسليم.

و الاوّل ـ اذ كان الواجب غير معين فى ضمن الاكثر بحيث يكون تعيينه الى المكلف.

والثانى ـ ان يكون افضليته راجعة الى مجموع الاكثر بحسب اقتضاء دلالة الدليل كما في المسح بثلث اصابع و باصبع و التسبيحات الاربعة و ذكر الركوع و السجود فالظاهر ايضا، الحكم بالاستحباب الزائد لعدم ثبوت التخيير من حيث الوجوب فيحمل الامر بالاكثر على الاستحباب.

و يقال ان المراد من قوله: امسح بثلاث اصابع يعنى زد على مسمى المسح اصبعين.

هذا اذا ثبت اتحاد حقيقة الاقل مع ما فى ضمن الاكثر.

---

١ ـ كذا فى الاصل.

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ۱۸]

في معاني حرف النفي اذا دخل على فعل في كلام الشارع

اذا دخل حرف النفى على فعل فى كلام الشارع فيراد منه احد امور:

الاوّل ـ نفي ذات الفعل كقولنا: «لا صلوة الا بطهور» بناء على كون الصلوة اسماً للصحيحة.

الثاني ـ النهى عن ذلك الفعل كقوله تعالى: «فلا رفث و لا فسوق و لا جدال» [البقرة ـ ۱۹۷]

و قوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ «لاضرر و لاضرار» على احد الاحتمالات و قوله: «لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق» و قوله «لا كلام و الامام يخطب» و «لا غيبة للفاسق» على اضعف الاحتمالين.

الثالث: نفى الاثر كقوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ «لارضاع بعد فطام» و «لا تيمّم بعد احتلام» و «من القى جلباب الحياء فلا غيبة له»

الرابع ـ نفى الصحة: مثل قوله ـ صلى اللّه عليه وآله و سلمه ـ «لا عتق الا ما اريد به وجه الله» و «لا بيع فيما لا يملك» و «لا صلوة الّا بفاتحة الكتاب» بناء على وضع الاسامى للاعم.

و هذا المعنى اخص من السابق و ليس كلما يترتب عليه الاثر يسمى صحيحاً و غيره فاسداً.

فان الزنا يترتب عليه الحد و الافطار يترتب عليه القضاء والكفارة والرضاع قبل الحولين يترتب عليه نشر الحرمة و وجوب الاجرة للوالدة المرضعة على الوالد و نحو ذلك، و لا يسمى شيئى من ذلك صحيحاً.

الخامس ـ نفى الكمال بمعنى المزية نحو: لا صلوة لمن لم يرغم انفه فى الصلوة، فان الصلوة الخالية عن الارغام غير كاملة بل باقية على حالها الاصلى من الثواب و نحو قوله ـ صلى الله عليه و آله ـ «**لا صدقة و ذو رحم محتاج**»

السادس ـ نفى التمام بمعنى النقص نحو قوله (ص): «**لا صلوة لحاقن**».

السابع ـ نفى الوجوب كما فى قوله: «**لاطاعة للمخلوق**» الخبر على احد الاحتمالين و قوله: «**لا هجرة بعد الفتح**»

ثم ان مقتضى الحقيقة هو ارادة المعنى الاول و لو قام الدليل على عدمها دار الامر بين البواقى.

والاوّل منها و ان كان اقرب فى اصل الجملة الخبرية المصروفة عن الاختيار، لكن هنا لما لم يكن دليل على صرفه عن الاخبار دار الامر بين صرفه عن الاخبار و بين ان يراد من المحكوم عليه لعدم الوجود هى صفته، اعنى صحته او تاثيره او كماله او تمامه على طريق التجوز فى المادة، او يراد من نفيه نفى اثاره على طريق الاستعارة او يضمر الصفة اعنى التاثير او الصحة او الكمال او التمام.

والظاهر: ان ابقائه على خبريته و التصرف فيه باحد الوجوه الثلثة: اولى و اقرب عرفا فى المقام من وجوه لا تخفى، و خير الامور الثلثة: اوسطها لانه

اقرب ايضاً.

ثم اذا دار الامر بين نفى الامور المذكورة ـ اعنى نفى التأثير او الصحة او الكمال او التمام، فالظاهر ان احد الاولين اولى من الاخيرين للاقربية العرفية لا الاعتبارية لعدم اعتبارها.

و اذا دار الامر بينهما فان كان الفعل المنفى مما يتصف بالصحة فى لسان الشارع و المتشرعة، كالعبادات و المعاملات بالمعنى الاخص، فالاقرب عرفاً نفى الصحة.

و ان كان مما لا يتصف كان الاقرب نفى التأثير، و اذا دار الامر بين الاخيرين، فالظاهر ان نفى التمام اقرب عرفاً و اعتباراً، لانه اشبه بنفى الصحة.

ثم اذا حكمنا بنفى التأثير فالمنفى هى الآثار الشرعية لانها هى القابلة للنفى و الاثبات شرعاً.

و امّا الاثار العقلية او العادية فلا ينتفى بذلك الا ان يكون الاثار العقلية اثار الحكم جعلى من الشارع فى الفعل المنفى.

فمثل قوله: «لا صلوة» انما يحمل على نفى الصحة،مع ان الصحة بمعنى موافقة الامر من اللوازم العقلية الغير القابلة للجعل، كمامر فى موضعه من ان الصحة و الفساد بمعنى موافقة الامر و مخالفته، ليسا الا من الاحكام العقلية.

لكن لما كانت هاتان الصفتان من اللوازم العقلية لتعلق الامر و عدمه بذلك الفرد الصحيح او الفاسد، فيرجع نفى صحة الفعل ـ اعنى الصلوة المجردة عن الفاتحة مثلا ـ الى نفى تعلق الامر به و كذا قوله: «لا عمل الا بنية» يدل على نفى الصحة لانه يرجع الى نفى تعلق الطلب الذى يتوقف عليه الاتّصاف بالصحة.

[فائدة ١٩]

فى المجمل والمبيّن

اذا تعلق الحكم التكليفى بالاعيان:[١]

فان تبادر من الكلام نسبته الى فعل خاص يتعلق به كحليّة لحم الغنم المتبادر منها حليّة اكله، و حرمة الشطرنج المتبادر [منها] حرمة اللعب به، و كذا حرمة الغني و حرمة المال يتبادر منها حرمة التصرف و امثال ذلك فلا كلام.

و ان لم يتبادر منه شيئى فهل يحكم باجماله بناء على قابلية الكلام لارادة بعض الامور و كلها، فيتردد الامر بين ارادة البعض المردد بين الابعاض و بين الكل، او يحكم بعمومه بناء على انه اذا تعلق التحريم بفعل متعلق به دون فعل اخر و يكون الفعل الاخر محللاً فيصدق عليه ايضاً انه ليس بحرام، يعنى باعتبار هذا الفعل.

و المفهوم من قوله: «حرم الشيئى الفلانى» كذب قولنا: «انه ليس بحرام» فيفيد العموم و جهان اقويهما الاخير و قد يستدل على العموم بالحكمة لان ارادة البعض دون البعض يوجب الاهمال المنافى لمقام البيان.

و فيه: انه صحيح لو علم وروده فى مقام البيان و مجرد غلبة البيان فى

---

١ - انظر: مطارح الانظار: ص ٢٢٦ و بعدها و قارن.

المقامات لا يوجب حمل ما ظاهره الاجمال على البيان.

ان ما ذكرنا من انه لو علم وروده في مقام البيان يحمل على العموم كلام ظاهرى ايضاً مبنى على المماشاة مع بعض القائلين بالبيان من جهة الحكمة و الّا فاذا اثبتنا الامر على ان الكلام في ذاته ـ اى بحسب دلالته الاصلية ـ مجمل قابل للتبعيض و الكل، فمجرد علمنا لوروده فى مقام البيان لا يوجب حمله على العموم، اذ لو علمنا انه ورد في مقام بيان العموم كان منشأ ذلك العلم هو الدليل على ارادة العموم.

و ان علمنا انه ورد في مقام البيان للمخاطب لكن لا ندرى انه وقع فى مقام بيان العموم او في مقام بيان بعض الجهات، فهذا عين الاجمال و لا ينفع فيه العلم لوروده مورد البيان.

فان قلت: انه اذا ورد هذا الكلام الى المخاطبين و علم انه فى مقام البيان و المفروض انه لم يبين البعض، كان ذلك دليلاً على ارادة الكل فحمله على العموم من جهة مقام البيان انما هو للمخاطبين لان البيان لهم بالقرينة و بعد اختفائها عن غيرهم يحكم ذلك الغير بالبيان.

قلت: لا ريب فى ان تعويل المتكلم في بيان كلامه المجمل لا ينبغى ان يكون على مجرد ايراده كلامه فى مقام البيان، فان ايراده الكلام فى مقام البيان فرع نصب القرينة المبينة، لان المفروض اجمال الكلام فى ذاته فكيف يكون هذا الذى لا يتحقق الا بعد نصب القرينة بنفسه قرينة و مبيناً للكلام.

و الحاصل: ان كون المقام مقام البيان لا ينفع فى حمل اللفظ المجمل المردد بين ارادة الكل و البعض الصالح لكل منها على العموم، اذ لا يعلم انه

فى مقام بيان العموم فيقبل ان يكون في مقام بيان البعض، و كـما ان الثاني يحتاج الى قرينة فكذلك الاوّل لتساوى نسبتهما الى اللفظ.

و امّا حمل المفرد المعرف باللام على العموم بدليل الحمكة، بناء على عدم استفادته عموم الحكم من تعلق الحكم بالطبيعة المستلزم لوجوده فى كل مقام وجدت الطبيعة فليس من قبيل حمل اللفظ المجمل على العموم من جهة الحكمة، لان الحكم اذا تعلق بالطبيعة باعتبار وجـودها المـردّد بـين جـميع وجوداتها و بعضها، فيقال: ان خصوص الوجود الفلانى غير دخيل فى تحقق الحكم المعلق على الطبيعة المهملة بدليل انه لو كان دخيلاً لبينه فى مقام البيان حيث انه المفروض، فالسكوت عنه فى مقام البيان دليل على عدم مدخليته و كذلك الخصوصية الاخرى.

و هكذا فاذا حكم بعدم مدخلية الخصوصيات بـالتقرير المـزبور فـيبقى الحكم متعلقاً بالمهية، بشرط الوجود من غير مدخلية وجود خاص و هذا هو العموم.

والفرق بين هذا و المجمل ان موضوع الحكم فى المجمل غير معلوم و اللفظ الدالّ على الموضوع مردد بين الكل و البعض، فنفى احـدهما بـقرينة مقام البيان لا يثبت الاخر لجواز العكس، لان نفى ارادة احدهما لا يستلزم فى نفسه ثبوت ارادة الاخر بل من جهة ان اللفظ لا يخلو عن ان يراد به احدهما فكلما انتفى احد طرفى مانعة الخلو ثبت الاخر بـخلاف المـفرد المـعرف و شبهه.

فان موضوع الحكم المعبر عنه باللفظ غير مجهول بل هو مـعين و هـى

الطبيعة الموجودة فى الخارج، و انما الاجمال فى امر خارج عن اللفظ و هو ان الحكم فى نظر المتكلم هل هو متعلق لجميع وجودات الطبيعة ام ببعضها.

و ليس لفظ المفرد مستعملاً فى جميع الوجودات على الاول و فى بعضها على الثانى حتى يصير مجملاً، فاذا ثبت ان خصوصية وجود دون اخرى لا مدخل لها فى الحكم عند الشارع و الاّ لبيّنه فى مقام البيان، تولد من مجرد نفى مدخلية الخصوصيات كون الحكم فى نظر المتكلم متعلقاً بالطبيعة من غير اعتبار خصوصية من الخصوصيات فتأمل.

ثم لو قلنا بالعموم، فهل العام هو الانتفاع بانحائه او مطلق الاستعمال او مطلق التعرض و لو بمثل النظر فاللمس و نحو ذلك وجوه اقربها الاول لعدم تبادر التعرض بل مطلق الاستعمال و امّا مثل قوله ـ صلى الله عليه و آله ـ: «انّ الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه» فالمراد هو تحريم عنوان خاص من العنوانات التى ورد فى كلام الشارع سواء كان المحرم اكله او وطيه او مطلق الانتفاع به.

و امّا قوله ـ (ص): «لعن الله اليهود حرمت عليهم [الشحوم] فباعوها و اكلوها»[1] فالمذمّة و اللعن ليس من جهة ان المراد من حرمة الشحوم حرمة مطلق الانتفاع به حتى بيعها، بل من جهة ان ما حرم اكله او الاسراج، يحرم بيعه للاكل و الاسراج و هم كانوا يبيعونها لاجل ذلك على من لم يبال بذلك منهم فتأمل.

ثم ان المجمل الوارد فى كلام الشارع المتعلق بعمل المكلف:

١- روى الحديث الفريقان انظر: صحيح البخارى: ص ١٠٧/٣ صحيح مسلم: ص ١٢٠٧/٢ سنن النسائى: ص ٢٧٣/٧.

قد يكون اجماله ذاتياً، بمعنى ان المتكلم القاه مجملاً، و قد يكون اجماله عرضياً بمعنى انه كان مبيناً فطرء عليه الاجمال، و ورد القسم الثانى فى مقام التكليف مما لاخفاء فيه، و امّا القسم الاول ـ فاطلقوا عدم جواز التكليف به.

و التحقيق: انه ان كان على وجه يمكن امتثاله فى الجملة ـ اى و لو بالامتثال الاجمالى ـ امكن التكليف به، سواء كان اصل التكليف مجملاً كلفظ الامر المردد بين الوجوب والندب او التحريم والكراهة، او كان المكلف به مجملاً نحو: «ائتنى بعين» مع دوران الامر بين الوجوب و غير الحرمة، او «لا تأتنى بعين» مع دوران الامر بين الحرمة و غير الوجوب، و امّا اذا لم يمكن الامتثال اصلاً فلا يجوز.

و امّا ما ربما يتوهم من جواز التكليف مع الامتثال الاجمالى و مثل له: بالتكليف بالصلوة الى القبلة مع عدم التمكن من الصلوة الّا الى جهة واحدة مع الحكم بفسادها لو انكشف المخالفة ـ فهو توهم فاسد ـ لان التكليف حينئذ ليس بالصلوة الى القبلة الواقعة المجملة، بل بالصلوة الى جهة يحتمل ان يكون قبلة، و لا ينافي ذلك وجوب اعادته لو انكشف الخلاف، لان وجوب الاعادة يكشف عن الوجوب الواقعى المتعلق بالصلوة الى القبلة الواقعية، و ان لم يتعلق هذا الوجوب بالمكلف فى مرحلة الظاهر، و انما تعلق به فى مرحلة الظاهر التكليف بالصلوة الى القبلة المحتملة فيما هو مجمل اعنى الصلوة الى القبلة الواقعية لم يكلف به و ما كلف به ـ اعنى الصلوة الى الجهة المحتملة ـ ليس مجملاً.

و الحاصل ان التكليف بالمجمل ليس قبيحاً اذا امكن امتثاله، لان امتثال التكليف المجمل او التكليف بالمجمل انما هو على نحو تكليفه كما ان التكليف التفصيلى بالامر التفصيلي يقتضى الامتثال التفصيلى من جهة المامور به و من جهة الامر على المشهور، من عدم كفاية قصد مجرد القربة و عدم كفاية الاتيان بامرين يعلم دخول الواجب فى ضمنها مع امكان اتيان الواجب المعلوم تفصيلاً، و ان كان فى اشتراط التفصيلية من جهة الامر و المامور به كلام، بل الاقوى عدم اشتراط التفصيلية من جهة الامر، بل يكفى مجرد قصد المطلوبية المشتركة او المردّدة بين الوجوب والندب، بل و عدم اشتراط كون المأتى به امر معلوماً بالتفصيل بل يكفي اتيانه فى ضمن امرين كما يظهر من صاحب المدارك في مسئلة الصلوة في الثوبين المشتبهين مع التمكن من الصلوة فى الطاهر اليقينى.

ثم انا و ان قلنا: بجواز التكليف مع عدم التفصيل للتكليف او للمكلف، لكن الحكماء بل مطلق المتكلمين بل مطلق الطالبين حتى المجانين، بل مطلق الطالبين، و لو كان بغير الكلام من الاشارة و نحوها من اصوات البهائم المفهمة لمطالبهم لامثالهم هو بيان المطلوب ما لم يعرض داع الى الاجمال، و هذا مما لا شبهة فيه فالاجمال تحتاج الى داع و عرض، و لا يتحقق فى كلام بدونه و حينئذ فكل مجمل يصل الينا من الشارع فيحكم بكونه مجملاً عرضياً بمعنى: انه كان حين الالقاء مبيّناً و قد اختفى بيانه، و لا يجرى هنا اصالة عدم القرينة المبيّنة، لان اصالة عدم الداعي للاجمال واردة على ذلك الاصل.

ثم على فرض وقوع التكليف بالمجمل فحكمه و حكم المجمل العرضى

هو:

انه ان كان الشك في اصل الالزام الوجوبى او التحريمى، كما لو دار الامر بين الوجوب و غير التحريم او بين التحريم و غير الوجوب ـ فالاصل: البرائة، و ان كان بينهما فالتخيير.

و امّا اذا كان الاجمال في المكلف به:

فامّا ـ ان يدور الامر بين المتبائنين، و امّا ان يكون بين الاقل و الاكثر.

و الاقل و الاكثر المتردّد بينهما قد يكونان بحيث لا يكون مجزياً بحسبه اذا اتى به، لو فرض كون المطلوب هو الاكثر كالدين مثلاً، و قد يكونان بحيث لا يكون مجزياً بحسبه اذا اتى به ـ لو كان المطلوب واقعاً هو الاكثر ـ كالمركب من اجزاء لايراد الاتيان ببعضها كالمعاجين مثلاً.

و على التقادير فاما ان يدور الامر بين الوجوب و غير التحريم او بين التحريم و غير الوجوب او بين الوجوب والتحريم.

و امّا اذا دار الامر بين الوجوب و غير التحريم، فالقول بوجوب الجميع بين المتبائنين او التخيير بينهما مبنى على مسئلة اخرى.

و هى ان التكليف الواصل الينا مع اجمال متعلقه، امّا ان يعلم انه كان مجملاً عند الالقاء اولا، فان علمنا بذلك فيجب على المخاطبين و علينا الامتثال بالجميع، لما عرفت من جواز التكليف بالمجمل ذاتاً مع امكان الامتثال الاجمالى فيجب على المخاطبين والمشاركين امتثاله و ان لم نعلم بذلك، بل كان مبيّناً حين الالقاء و لو بضميمة اصالة عدم داعى الاجمال.

فنقول: لا ريب ان المخاطبين كانوا مكلفين تنجيزاً بامتثاله التفصيلى

حيث كانوا عالمين بتفصيله كما هو المفروض.

و هل يشترك الغائبون معهم مع علمهم التفصيلى او القدر المسلم من الاشتراك ما اذا كنا ايضاً عالمين بالتفصيل، اما لاحتمال اشتراط التكليف التخييرى بالعلم التفصيلى فوجب على الحاضرين لوجدان الشرط و لا يجب على الغائبين لفقدانهم اياه و لا ينافى ذلك اطلاق الاشتراك، و امّا لانه و ان سلم اطلاق التكليف و عدم اشتراطه بالعلم التفصيلى، لكن نمنع من اطلاق الاشتراك حتى فيما لو جهلنا التكليف الذى علموه تفصيلاً مقتضى اصالة البرائة.

و ان كان هو الثانى: فيقتصر فى مخالفتها على القدر المجمع عليه و هو: تحريم ترك كلا الامرين، و لا دليل على وجوب الجمع الّا ان الاقوى هو الاوّل لفساد الاحتمالين المذكورين فى توجيه نفى تعلق التكليف بالامر الواقعى المجمل.

امّا الاوّل: فلان دعوى اشتراط التكليف بالعلم التفصيلى لا يستقيم اما اوّلاً فلانه ان اريد الوجوب الواقعى للشيئى المجمل مشروط بالعلم التفصيلى، ففيه: ان الثابت عندنا ان الاحكام الواقعية الشأنية غير منوط ثبوتها بالعلم و الا لزم الدور، ـ كما ذكره العلامة فى النهاية فى دفع التصويب و فى التحرير فى مسئلة عدم معذورية الجاهل بحرمة الغصب على ما حكاه فى الرياض ـ لان العلم فرع الحكم فلا يتوقف عليه.

فان قلت: ان الذى لا يعقل توقفه على العلم بل العلم تابع له هو نفس الحكم، و امّا موضوع الحكم الذى هو موضوع كلامنا حيث ان الكلام فى

اجمال التكليف بـه لا التكـليف،فـلا مـانع مـن تـوقف الحكـم عـلى العـلم بالموضوع.

قلت: ذاك في المجمل المصداقى الخارج عن مسئلة اجمال اللفظ كما اذا حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن النجس و وجـوب اسـتقبال القـبلة، حيث انه يمكن ان يقال: يتعلق الحكم على ما علم انه نجس و تعلق وجوب الصلوة لاما علم انها قبلة و كلامنا ليس فيه و انما الكـلام فـى نـفس مـتعلق الحكم الذى هو معنى اللفظ الوارد فى حيز الحكم.

و لا ريب ان بمعرفته يعرف الحكم مثلاً اذا قال: «ائـتنى بـعين» فـالعلم بالمراد من «العين» في هذا الكلام جزء سبب لمعرفة وجـوب اتـيان الشـيئى الفلانى المراد من اللفظ، فلا يمكن ان يـناط وجـوب ذلک بـالعلم بـذلک الشيئى.

فاذا قلنا: ان الحكم ليس موقوفاً على العلم به، والمفروض ان العلم به انما يحصل بمعرفة جنس الحكم اعنى الوجوب او غيره و شخص المحكوم عليه فشيئى من العلمين لا يجوز ان يكون شرطاً فى الحكم.

نعم يمكن ان يتوقف تعلق الحكم على معرفة معنى اللفظ لكن لا يتفاوت حينئذ: العلم بلفظ الحكم او لفظ موضوعه فى جواز اشتراط الحكم به.

لكن هذا خارج عن محل الكلام اذ الكلام فى العلم بالموضوع لا بمعنى اللفظ و بينهما تباين جزئى.

و امّا الموارد التى حكم الشـارع بـعدم التكـليف مـع العـلم الاجـمالى بالوجوب، فان اريد به موارد التى جوز الشارع فيها المخالفة القطعية بـترک

كلا الامرين، فهو كاشف عن عدم تعلق الطلب بذلك الامر المردّد.

و ان اريد به الموارد التي حكم فيها بعدم وجوب الموافقة القطعية، فهو في موارد لم يرد خطاب تفصيلي متعلق بامر مجمل بل كان من قبيل ما اذا علم التعبد بورود دليل على وجوب شيئي.

لكن لا يدرى انه خوطب بوجوب ذلك الشيئي او خوطب بوجوب هذا الشيئي، بحيث لا يكون شيئي من الخطابين متوجهاً الى الشخص تفصيلاً، كما في صورة اختفاء النص، او يطلع على ورود خطابين و لم يعلم ايهما المطابق للواقع، كما في الدليليين المتعارضين، و في هذين المقامين لم يعلم تفصيلاً وجوب شيئي مجمل، و بعبارة اخرى تردد الواجب بين امرين و لم يوجب عليه المتردد بين الامرين.

و المناط في تعلق التكليف هو وجوب الامر المجمل تفصيلاً لا اجمال لما وجب عليه واقعاً.

و لا ريب ان ادلة الاشتراك بعد ورودها يجعل جميع مقامات الشريعة من قبيل وجوب الامر بالمجمل، حتى فيما اختفى الدليل او تعارض النصان فضلاً عما نحن فيه من تعلق الخطاب بامر مجمل و لو كان تامل في الاولين، لم يتامل فيما نحن فيه.

هذا كله مضافاً الى ان مقتضى عموم ادلة وجوب اطاعة الله و رسوله (ص) و وجوب العمل بالكتاب والسنة هو امتثال اوامرهما.

و لو كان الماموربه مجملاً و لا يحتاج الى ادلة الاشتراك مع انه لا يخلو الحال من انه امّا ان تعلق الوجوب بمجرد الخطاب الملقى الى المشافهين

المجمل بالنسبة الينا اولاً و على الثاني فلابد من التزام جواز المخالفة القطعية لان المفروض عدم تعلق التكليف فلنا ترک كلا الامرين اذ لا يلزم من ذلک ترک شيئي كلفه بفعله.

فان قلت: انها محرمة بالاجماع.

قلت: حرمتها كاشفة عن تعلق الطلب بذلک الامر الواقعي و لا مناص حينئذ عن القول بوجوب الموافقة القطعية.

فان قلت: انا نرى ان الشارع حكم في بعض موارد العلم الاجمالي بعدم وجوب الاحتياط ـ كما في الشبهة الغير المحصورة، و كما في تعارض النصيّن المحكوم فيه بالتخيير و ان امكن الاحتياط بالجمع، و كما اذا اختلف الامة على قولين و لم يوجد دليل على احدهما ـ فانهم بين قائل بالتخيير و بين طارح للجميع و راجع الى الاصول، و لم يقل احد بوجوب الجمع و الاحتياط اذا امكن.

قلت: [في] هذه الموارد لم يرد خطاب مجمل حتى يجب امتثاله، امّا الشبهة الغير المحصورة فلاشتراط التكليف بالعلم التفصيلي بالمصداق الخارجي او الاجمالي مع حصرما اشتبه فيه المعلوم و اشتراط التكليف بالعلم بالموضوع الخارجي لا يضر فان كلامنا في عدم اشتراط العلم بالمراد من الموضوع الكلي الوارد في الخطاب.

و امّا مسئلة تعارض النصّين و اختلاف الامة على قولين فلانه لم يوجد خطاب تفصيلي متوجه الى الحاضرين، حتى يجب امتثاله على الغائبين، بل نعلم اجمالاً بورود خطاب من الشارع دال على شيئي معلوم بالتفصيل، و لا

يعلم تفصيلاً بورود خطاب دال على شيئى مجهول والكلام في الثانى لا الاوّل.

فان قلت: فايّ فرق بينهما؟

قلت: الفرق بينهما هو ان فى صورة الخطاب التفصيلى بالامر الاجمالى علم تفصيلاً بالتكليف، فلا يجرى ادلة البراءة عما لا يعلم.

و فى صورة العلم الاجمالى بالخطاب لا شيئى يتوجه الينا، و انما يعلم اجمالاً بورود خطاب اختفى علينا.

و لا ريب فى ان التكليف لا يكون بنفس ذلك الخطاب للقبح و لا بنفس هذا العلم الاجمالى لانه متعلق بورود الخطاب و العلم بورود الخطاب لا يقبل ان يتوجه الينا للجهل به رأساً لا ينفع فى اثبات التكليف.

فى الادلّة العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ٢٠]

فى الادلّة العقلية

عرّف بعضهم «الدليل العقلى»(١) بانه حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعي، و اهمال تقييد التوصل «بصحيح النظر» و بيان ارادة شأنية التوصل لا فعليته، للاعتماد على بيان ذلك سابقاً عند تعريف مطلق الدليل بانه «ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعى».

فالغرض من هذا التعريف الاشارة الى ذلك اعتماداً فى تفصيله بما علم هناك.

ثم ان بعضهم قسموه الى ما يستقل به العقل و الى ما يتوقف على وصول خطاب من الشرع، و مثلوا للاوّل بحكم العقل بالحسن والقبح و للثانى بالاستلزامات كاستلزام وجوب الشيئى لوجوب مقدمته، ولحرمة ضده و استلزامه تعليق الحكم على شرط او وصف او غاية لانتفائه عند انتفائها، و تحريم التأفيف لتحريم الضرب(٢) والحكم بثبوت الافطار اذا ثبت القصر و

١- انظر: مطارح الانظار: ص ٢٢٩ و بعدها

٢- كذا فى اصل المخطوط

ثبت التلازم بينه و بين الافطار.

اقول: و كل من التحديد والتقسيم المذكورين لا يخلو عن شبهة.

امّا التحديد فانه ان اريد من التوصل بالحكم العقلى الى الحكم الشرعى الاستقلال في الايصال، كما هو شأن الدليل بالنسبة الى المطلب الخبرى.

ففيه: ان الحكم العقلى الواحد لا يمكن فيه ذلك، اذ لابد فى كل مطلب من حكمين لان الاكتساب لا يحصل باقل من مقدمتين، فالدليل العقلى دائماً مركب من حكمين.

نعم قد يتسامح و يطلق الدليل على نفس الاوسط و ان اريد منه المدخلية فى التوصل و ان لم يكن تمام الموصل.

ففيه: ان كون بعض المقدمات عقلياً لا يوجب عدّ الدليل من الادلة العقلية.

توضيح ذلك ان المقدمتين قد يكونان عقليين كما اذا ثبت بالعقل قبح الكذب و ثبت بالدليل العقلى ان كل قبيح فى العقل محرم عند الشرع، و قد يكون الكبرى عقلية كما اذا ثبت من الشرع وجوب ازالة النجاسة عن المسجد.

و ثبت بالعقل ان كل واجب مقدمة واجبة و ضده حرام، و قد يكون بالعكس كما اذا ثبت بالعقل قبح الظلم، و دلّ الدليل الشرعى من الكتاب والسنة على حرمة كل قبيح.

و قد يكونان شرعيين كما اذا ثبت وجوب القصر فى اربعة فراسخ، و ثبت بالشرع عدم انفكاك الافطار عن القصر و التلازم بينهما.

و الظاهر من صاحب **الوافية** دخول القسم الرابع فيه حيث قال:

«القسم السابع من الادلّة العقلية التلازم بين الحكمين فانه اذا ثبت تلازم حكمين و تحقق احدهما فانه يدل على تحقق الاخر، والتلازم قد يكون مستفاداً من الشرع كتلازم القصر [فى الصلوة] و الافطار [فى الصوم فى السفر] المستفاد من قوله [عليه‌السلام]: «اذا قصّرت افطرت و اذا افطرت قصّرت»[۱]. و قد يكون مستفاداً من حكم العقل كما يقال ان الامر بالشيئى فى وقت معين لا يزيد عليه يستلزم عدم الامر بضده فى ذلك الوقت، و الّا لزم التكليف بما لا يطاق [و هو قبيح عقلاً مع قطع النظر عن كونه منصوصاً ايضاً] و هذا القسم مما يتوقف حكم العقل فيه على ورود الخطاب الشرعى انتهى»[۲].

و انت خبير بانه اذا كان ما ذكره من ثبوت القصر فى موضع و ثبوت التلازم بينه و بين الافطار شرعاً بقوله: «اذا قصّرت افطرت» و صارت الصغرى

۱- هذا جزء من حديث ورد فى «الفقيه» و «التهذيب» قال الشيخ ره: الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن معاوية بن وهب عن ابى عبدالله عليه السلام قال: اذا دخلت بلداً و انت تريد المقام عشرة ايام فأتم الصلوة حين تقدم، و ان اردت دون العشرة فقصر ما بينک و بين شهر فاذا تمّ الشهر فأتم الصلوة: قال: قلت: دخلت بلداً اوّل يوم من شهر رمضان و لست اريد ان اقيم عشراً فقال: قصر و افطر. قلت: فانى مكثت كذلک اقول غداً او بعد غد فافطر الشهر كله و اقصر؟ قال: نعم هما واحد اذا قصرت افطرت و اذا افطرت قصرت». التهذيب ـج ۳ ص ۲۲۰ ـ الفقيه ج ۱ ص ۴۳۷ و فيه اختلاف يسير لفظاً.

۲- ما بين المعقوفين زيادة فى الوافية، اوردناه من شرح الوافية المخطوط: بشرح السيد صدرالدين القمى.

والكبرى شرعيين، فلا دخل للعقل الّا فى استنتاج النتيجة على تقدير صدق المقدمتين فلا يبقى دليل شرعى، لان الاستنتاج من المقدمتين دائماً بحكم العقل.

و قد ذكر بعض شراح الوافية تقرير دخول هذا القسم فى الادلة العقلية بعد ما اعترض عليه بقوله: فان قلت متى كان ثبوت الملازمة بطريق شرعى كمثال القصر والافطار والمقدمة الشرعية كالوضوء للصلوة، كان الدليل على الحكم الذى لم ينص عليه بخصوصه شرعياً لا عقلياً.

فقال مجيباً عن الاعتراض: قلت اثبات الحكم بطريق الملازمة نوع من عمل العقل و ان كان ثبوت الملازمة التى بها يستدل العقل من طريق الشرع، فانه حين يستدل فانما يستدل بالملازمة المحررة عنده من اى طريق اصابها، و كيف يكون الدليل على الحكم فى مثله شرعياً.

و الدليل الشرعى الدالّ على الملازمة لم يدل على هذا الحكم بخصوصه و لا تناوله بعمومه، لانه انما دلّ على حكم وضعى و هو التلازم.

ثم العقل يستدل بالحكم الوضعى الذى دل عليه الدليل الشرعى على هذا الحكم التكليفى الخاص فيقول: ان الشارع قد حكم بالتلازم بين القصر و الافطار و قد امرك الان بالتقصير، فهو يامرك بالافطار بحكم تلك الملازمة و الّا فلا ملازمة.

بل لو كان الخطاب الشرعى خطاب تكليف يستفاد منه الوضع، حتى يكون عاماً متناولاً لهذا الحكم التكليفى كان يقول: «قصّرت فافطر» ثم استدللت على الحكم التكليفى بالملازمة لكان استدلالاً عقلياً لانه استدلال

بالملازمة المحررة.

نعم لو استدل ابتداء بالخطاب لكان شرعياً، لانه استدلال بالعموم انتهى كلامه رفع مقامه.»[۱]

و فيه: انه ليس معنى الكبرى الكلية التى هى احدى مقدمتى القياس الا الحكم بكون الاوسط ملزوماً للاكبر، و هذا معنى اندراج النتيجة اجمالاً فى الكبرى، و بذلك يندفع الدور المشهور عن بعض اهل التصوف على اهل الاستدلال[۲]، لا الحكم بثبوت الاكبر لكل فرد من افراد الاوسط و الّا لزم الدور المذكور.

فاذا فرض الملازمة بين القصر و الافطار فليس معناه ثبوت الافطار فى مورد القصر من حيث انه معنون بهذا العنوان الواقع وسطاً، و بعد ذلك لا وظيفة للعقل الا الاستنتاج الذى هو شأنه فى جميع الادلة الشرعية والعقلية والعادية. بالجملة فليس هنا من حكم من الشرع بالتلازم بين القصر و الافطار و حكم من العقل بان كل مورد للتقصير مورد للافطار حتى يكون هذه هى الكبرى، و يكون مأخذها من حكم الشرع بالملازمة.

الا ترى انه يكفى بعد قولنا: العالم متغير، حكم العقل بكون التغير ملزوماً للحدوث اذ ليس مرجعه الّا الى قولنا كل متغير حادث، و ليس هذا الحكم

۱- العبارة المنقولة ليست من شرحى السيد بحرالعلوم والسيد صدرالدين القمى ره لعلها من شرح السيد الا عرجى و لم نعثر على الجزء الثانى من نسخته المخطوطة

۲- يريد الشيخين ابا سعيد ابى الخير و الشيخ الرئيس ابن سينا و قصّتهما مشهورة فى كتب المنطق.

الكلى متفرعاً على تلك الملازمة.

اللهم الا ان يقال ان المراد من المقدمتين فى القياس ما لا يحتاج الانتاج بعد فرض صدقهما الى مقدمة اخرى، فاذا ثبت شرعاً انه يجب القصر فى اربعة فراسخ، و ثبت ايضاً الملازمة بين القصر و الافطار، فوجوب الافطار فى موضع وجوب القصر انما يحتاج الى مقدمة عقلية اخرى بديهية، و هى استحالة انفكاك احد المتلازمين عن الاخر.

و هذا بخلاف قولنا:«[العالم] متغير و كل متغير حادث» فان التوصل بها الى حدوث العالم لا يحتاج الى مقدمة اخرى لا بديهية و لا نظرية.

و من هذا القبيل وجوب المقدمة الشرعية فانه اذا ثبت الامر بالصلوة و انه لا صلوة الا بطهور لم يثبت وجوب الطهور الّا بحكم العقل، بناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به هذا.

و لكن الانصاف ان الدليل المحتاج الى مثل هذه المقدمات العقلية المذكورة فى الاذهان كاستحالة اجتماع الضدين و ارتفاع النقيضين و تخلف اللازم عن الملزوم لا يسمى من اجل ذلك دليلاً عقلياً.

و بعبارة اخرى اذا كان دلالة المقدمات الشرعية على المطلب بواسطة هذه المقدمات سمى الدليل شرعياً و يكون دلالتها بالالتزام، الاترى ان القرائن اللفظية للحقائق هى الالفاظ الدالة على معان تعاند الحقيقة عقلاً او عادةً او شرعاً، و مجرد دلالتها على المعاندة بحكم العقل لا يجعلها قرينة عقلية.

فالتحقيق: ان المراد بالدليل العقلى هنا ليس مقابلاً للنقلى بل مقابل

للكتاب و السنة والاجماع، فكما لا يلزم في الكتاب و اخويه ان يثبت بها بالاستقلال حكم شرعي، فكذلك دليل العقل فالمراد به حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي كما يتوصل بالمقدمة الى ذيها سواء كان سبباً تاماً او غيره. و امّا التقسيم فلان حكم العقل في المقامين غير محتاج الى خطاب شرعي او كما انه يستقل بحسن العدل و قبح الظلم، كذلك يستقل بعدم انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها، و عدم انفكاك حرمة الضد عن وجوب الشيئي، و عدم انفكاك عدم المسبب عن عدم السبب، و عدم انفكاك الغاية عن انتهاء المغييّ عندها، و عدم انفكاك حرمة الايذاء الشديد عن حرمة الخفيف، و عدم انفكاك الملزوم عن عدم اللازم.

فان هذه القضايا كلها على تقدير ثبوتها ملازمات عقلية لا يتوقف تحققها على تحقق الملزوم. نعم لو قسم الحكم العقلي باعتبار التوصل به الى الحكم الشرعي، الى ما لا يحتاج في التوصل به الى خطاب شرعي و الى ما يحتاج كان مستقيماً، فان التوصل من حكم العقل بالتلازم بين وجوب شيئي و وجوب مقدمته و حرمة ضده مثلاً الى الحكم الشرعي بوجوب مقدمته او حرمته متوقف على ثبوت الخطاب الشرعي بوجوب ما يتوقف على فعله او تركه، و كذلك التوصل بحكم العقل ببقاء ما كان و لم يظن عدمه الى ثبوت حكم شرعي يتوقف على خطاب شرعي يدل على الحكم في الحالة السابقة.

و هكذا فيكون التقسيم المذكور اشارة الى ان المراد بالتوصل في التعريف اعم من التامّ والناقص و لعل بعضهم اراد ذلك و اشتبه الامر على بعض اخر.

فی تقسیم الحکم العقلی الی التکلیفی والوضعی

ربّما ینقسم الحکم العقلی الی التکلیفی و الوضعی، و مثل للوضعی [بـ] شرطیة القدرة للتکلیف و بسببیة العجز لعدمه.

و فیه: ان شرطیة القدرة لیست حکماً عقلیاً و انما الحکم العقلی هو قبح التکلیف بما لا یقدر الموجب لانتفاء صدوره عن الحکم. فهذا المعنی یعبر عنه بعبارة الشرطیة و کذلک الحکم بسببیة العجز لعدم التکلیف.

و بالجملة: فالحکم الوضعی العقلی فی مقابل التکلیفی غیر موجود، و ان قلنا بوجوده فی الشرعیات بمعنی جعل الشارع شیئاً سبباً او شرطاً لشیئی بحیث یترتب علیه الثبوت عند الثبوت او الانتفاء عند الانتفاء لکن العقل لما حکم اولاً بالانتفاء عند الانتفاء فهذا لیس حکماً بل نفی حکم.

اللهم الّا ان یراد ان العقل یحکم بما یمکن یعبر عنه بالشرطیة فانه یمکن ان یعبر قبح التکلیف بغیر المقدور بشرطیة القدرة. قیل ان مؤدی حکم العقل فی التحسین و التقبیح العقلیین قد یکون حکماً واقعاً کوجوب شکر المنعم و حرمة کفرانه، و قد یکون حکماً ظاهریاً کحکمه باباحة الافعال الخالیة عن امارة المفسدة و الیه مرجع مسئلة اصل البرائة و الاستصحاب فی وجه.

اقول: الحکم الظاهری هو ما ثبت لموضوع من حیث اتصافه بجهة له الحکم و هذا غیر متحقق فی الحکم العقلی باباحة الاشیاء الخالیة عن امارة المفسدة لان الاباحة ان کان للشیئی بوصف انه مجهول الاباحة و الحظر فحکم العقل بالاباحة ممنوع.

في ان معنى حكم العقل بالحسن و القبح [هو] استحقاق

الثواب والعقاب

اعلم: ان النزاع المعروف بين العدلية والاشاعرة فى التحسين و التقبيح انما هو من حكم العقل بالحسن و القبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب، فيثبت بمجرد ثبوتها بهذا المعنى كون حكم العقل دليلاً على حكم الشرع.

اذ لا نعني بالواجب والحرام الشرعيين الا ما استحق العقاب على تركه او فعله.

نعم اثبات الحكم الشرعي بذلك، بمعنى انشاء الشارع خطاباً فى ذلك الفعل على وجه الاقتضاء او التخيير، موقوف على اثبات تشريع جميع الاحكام و ايداعها عند اهلها.

فكيف حكم العقل ـ عن صدور الخطاب فى الفعل الخاص ـ على طبق حكم العقل لكنه لا حاجة الى ذلك.

الا ترى انه لو جزم العبد بان قتل ولد المولى موجب لاستحقاق الذم والعقاب لم يفرق الحال بين ان يرد من المولى فى الواقع نهى عن قتل الولد فيكشف حكم العقل عنه، و بين ان لا يرد فى حسن مؤاخذة المولى على قتل ولده، و حينئذ فيكون العقل احد اللسانين للشارع.

و ذهب بعض المتأخرين الى منع الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع

بعد تسليم حكم العقل و لم اجد هذا القول لاحد قبل المحقق التونى فى الوافية الا القليل من الاشاعرة كالزركشى، و الّا فكلمات القوم ـ اكثر من وجدنا كلامهم من الخاصة والعامة ـ ظاهرة فى ان كل من قاله بحكم العقل قال بكونه منشأ للثواب والعقاب، كما يشهد بذلك عنواناتهم لمحل النزاع بين العدلية و الاشاعرة و ادلتهم المذكورة من الطرفين.

فان جماعة من اصحابنا والعامة ـ كالمحقق **اللاهيجى** فى كتابه المسمى بـ «**گوهر مراد**» و**الفاضل الجواد** و غيرهما من الامامية، و**القوشچى** فى **شرح التجريد** و **الاسنوى** فى **شرح المنهاج** فسروا الحسن والقبح: بكون الفعل مما يستحق المدح والثواب او الذم والعقاب.

و اختاره **الباغنوى** بعدما حكاه عن صريح **المواقف** حيث جعل محل النزاع فى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب و قال: ان الحسن والقبح بهذا المعنى عندنا شرعى و عند المعتزلة عقلى.

و **العلامة** فى **التهذيب**، و ان اقتصر على استحقاق المدح او الذم، الا انه ذكر ان الذم قول او فعل منبئى عن اتضاح حال الغير، و مثل السيد **العميدى** فى الشرح للقول بالشتم و للفعل بالضرب، و قد اقتصر فى **التهذيب** فى تعريف الواجب و الحرام على ما يذم تاركه او فاعله فعلم ان المراد من الذمّ ما يعمّ العقاب.

و**الحاجبى** و **العضدى**، و ان لم يصرحا بالثواب و العقاب الّا انهما فسرا الحسن والقبح: باستحقاق المدح و الذم فى حكمه تعالى، و مرادهما كون الفعل بحسب حكم الشارع و فى نظره مما يستحق ان يمدح عليه او يذم كما

هو اجود الاحتمالات التی ذکرها **جمال‌الدین** فی معنی العبارة.

و قداوّله بعض المعاصرین بخلاف مراده تبعاً لبعض الشراح و قد حکی **جمال المحققین** فی الحاشیة عن المعتزلة انهم ذکروا فی تعریف الحسن: انه ما یستحق فاعله الثواب و فی القبح ان فاعله یستحق العقاب.

و کیف کان فالظاهر ان کلمات الجمیع متفقة علی ان المراد بالحسن والقبح استحقاق الثواب والعقاب.

قال فی [شرح] المواقف ـ علی ما حکی عنه الباغنوی فی بیان معان الحسن و القبح:

«الثالث ـ تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً و آجلاً او الذم والعقاب کذلک فما تعلق به المدح فی العاجل والثواب فی الآجل یسمی حسناً و ما تعلق به الذم فی العاجل و العقاب فی الآجل یسمی قبیحاً و ما لا یتعلق به شیئی منهما فهو خارج عنهما هذا فی افعال العباد، و ان ارید به ما یشمل افعال الله تعالی اکتفی بتعلق المدح و الذم و ترک الثواب والعقاب و هذا المعنی الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعی و ذلک لان الافعال کلها سواسیة لیس شیئی منها فی نفسه بحیث یقتضی مدح فاعله و ثوابه و لا ذم فاعله و عقابه و انما صارت کذلک بواسطة امر الشارع بها و نهیه عنها.

و عند المعتزلة عقلی فانهم قالوا للفعل ـ فی نفسه مع قطع النظر عن الشرع ـ جهة محسنة مقتضیة لاستحقاق فاعله مدحاً و ثواباً، او مقبحة مقتضیة لاستحقاق فاعله ذماً و عقاباً ثم انها ـ ای تلک الجهة المحسنة او المقبحة ـ قد تدرک بالضرورة من غیر تأمل و فکر، کحسن الصدق النافع و قبح الکذب الضارّ فان کل عاقل یحکم بهما بلا توقف، و قدتدرک بالنظر کحسن الصدق

الضارّ و قبح الكذب النافع مثلاً، و قد لا تـدرك بـالعقل لا بـالضرورة و لا بالنظر و لكن اذا ورد به الشرع علم انه ثمّة جهة محسنة كما فی صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع، او جهة مقبحة كصوم اوّل يوم مـن شـوّال حيث حرمه الشارع.....»(۱)

ثم اعترض عليه الباغنوی بان دعوی الضرورة فـی ادراك اسـتحقاق الثواب او العقاب فی شيئی من الافعال بعيد لان العقل لا يستقل فی امر الآخرة انتهی.

و قال الاسنوی بعد ذكر معانی الحسن و القبح: «و انما النزاع فی الحسن و القبح بمعنی ترتب الثواب والعقاب [عليهما]، فعندنا انهما شرعيان و عـند المعتزلة انهما عقليان بمعنی: ان العقل له صلاحية الكشـف عـنهما، و انـه لا تقتضی الوقوف علی حكم الله تعالی علی ورود الشرايع لاعتقادهم (وجوب) مراعاة المصالح و المفاسد و انما الشرايع مؤكدة لحكـم العـقل فـيما يـعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع [و قبح الكذب الضارّ]، او بالنظر كحسن الصدق الضارّ، فامّا ما لا يعلمه العقل بالضرورة و لا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان و (تحريم) اوّل يوم من شوّال فان الشرع مظهر لحكمه لمعنی خفی علينا.

فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعاً، و انما الخلاف فی ان العقل هل هو كاف فی معرفته ام لا انتهی.»(۲)

۱- شرح المواقف: ۸/۱۸۳ السيد الشريف الجرجانی و المصنف اورد المنقول مـزجاً بين المتن و الشرح. راجع : المواقف: ص ۳۲۴ عضد الدين الايجی.

۲- نهاية السؤل فی شرح منهاج الاصول: ج - ۱ صص ۲۶۰-۲۵۹.

هذا عنواناتهم لمحل النزاع، و امّا دلالة ادلتهم المذكورة من الطرفين على ان الخلاف فی حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب:

فمنها: استدلال العدلية بانه لو لم يحكم العقل بالحسن و القبح لزم افحام الانبياء لعدم وجوب النظر حينئذ فلو لم يكن المراد بالحسن معنى يوجب حكم الشارع بالوجوب لم يلزم من حكم العقل عدم الافحام لان الوجوب العقلی و هو مجرد استحقاق الذم على الترک غير کاف فی بعث المكلف على النظر فی المعجزة، و كذلک كلامهم بانه لو لا حكم العقل بالحسن والقبح لم يجب معرفة الله تعالى.

و منها:استدلال الاشاعرة بآية:«**و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**»[1] فانه لو لا كون النزاع فی حكم العقل باستحقاق العذاب لم يكن وجه للتمسک بنفی التعذيب قبل بعث الرسل، لان حكم العقل على هذا لا يثبت العذاب حتی ينفيه، و لم يكن معنى لردّ العلامة و غيره هذا الاستدلال[2] بان الآية مؤولة لمصادمة العقل القطعی، اذ لو لا المنافات لم يحتج الى التأويل.

و ايضاً الثمرات التی ذكروها للنزاع ايضاً دالّة على ما ذكرنا، فان العضدی ذكر فی مسئلة شكر المنعم: انه لا يحكم العقل بوجوب شكر المنعم [و] قال:

فلا اثم فی تركه على من لم يبلغه دعوى النبوة خلافاً للمعتزلة انتهى.

و بالجملة لا مجال للشک فيما ذكرنا من ان من قال بحكم العقل قال بكونه دليلاً على الحكم الشرعی.

۱- الاسراء: ۱۵.

۲- كذا فی الاصل.

في مستند منع الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح

و حكم الشرع بالوجوب والتحريم

ثم اعلم: ان منع الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح و حكم الشرع بالموجب والتحريم يستند الى وجوه:

احدها ـ منع حكم العقل باستحقاق الثواب و العقاب ـ حكاه الزركشى عن جماعة و اختاره حيث قالوا: ان الاشياء قبحها ثابت بالعقل و العقاب متوقف على الشرع، حكى ذلك كله صاحب الوافية و ظاهر اول كلامه الميل اليه، حيث جعل مناط الوجوب العقلى الذم و مناط الشرعى العقاب:

و اختاره شارح الوافية ايضاً حيث انه فى مقام منع الكبرى القائلة بان كل واجب عقلى واجب شرعاً اذ ثواب الله و عقابه عين مدحه وذمه ـ قال:

«و فيه منع ظاهر والحق ان الحكم الشرعى الذى يترتب عليه الثواب او العقاب و ماشابه العقاب مثل ما يترتّب على المكروه ليس الّا طلب الشارع من المكلف فعلاً او تركاً، بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية فى الخارج.

و بالجملة وجود الاضافة التى يعبّرعنها بالخطاب معتبر فى تحقق حقيقة الحكم و ليس مجرد العلم التصديقى من الشارع بان شيئاً خاصاً مما يحسن فعله او تركه كذا ارادته من المكلف ان يفعل او يترك و رضاه من فعله و مقته لاخر حكماً شرعياً من دون ان يصير المكلّف مخاطباً بالفعل بان يصل اليه

قول النبي - صلى الله عليه و آله - ان: صَلِّ اوصُم، و كذا اخبار الشارع بان هذا الشيئى واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكماً فعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوّة لا يترتب عليها آثارها من الثواب والعقاب.»[١]

الثاني - منع كون مجرد استحقاق الثواب والعقاب موجباً لثبوت الحكم الشرعي، و هو الذى يظهر من كلام **شارح الوافية** اخيراً حيث قال:

«لانا نقول على تقدير التسليم انه ليس كلّما يترتب عليه الثواب او العقاب واجباً او حراماً شرعياً لان المعتبر فى الحكم الشرعى كمامرّ ان يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة لو لا المانع من الاحباط فى جانب الثواب والشفاعة والعفو فى جانب العقاب.»[٢]

الثالث - منع كون ادراك العقل حجة و هو الذى يظهر من السيد الشارح ايضا فى اثناء كلامه حيث شبهه بما اذا حصل العلم بالمطلب الشرعى من الرؤيا.

الرابع - منع كون الجهات المقتضية للحسن والقبح علّة تامّة للتكليف بل يمكن ان تثبت هذه الجهات و لا تتحقق الحكم، كما انه يجوز ان تتحقق الحكم الشرعي و لا يثبت هذه الجهات و يكون الامر للابتلاء.

و اعلم ان الكل متفقون على ان حكم العقل ليس هو عين الحكم الشرعى، كيف و حكمه بقبح صدور الكذب من الله - جل ذكره - و من

١- نقلنا من الاصل المخطوط من شرح الوافية - صص:ب و الف و ٩٨ - ب ٩٧

٢- نقلنا من الاصل المخطوط من شرح الوافية - ب و الف و ٩٨ - ب و ٩٧

المكلف حكم واحد، و كذا حكم منكرى الشرايع و مثبتها به حكم واحد فلا يمكن اطلاق الحكم الشرعى عليه، ضرورة كون «حكم الشارع» هو خطابه المتعلق بافعال المكلفين او طلبه من المكلف فعلاً او تركاً او تسويته بينهما و هو مباين للحكم العقلى.

فالخلاف انّما هو فيما تقدم عن الاسنوى من ان الوقوف على الحكم الشرعى لا يحتاج الى الخطاب الفعلى فى الشرعيات، و ان العقل له قابلية الكشف عنها بناء على وجوب مراعاة المصالح والمفاسد على الشارع.

و بمثل ذلك صرح الزركشى على ما حكى عنه فى الوافية ـ قال فى جملة تنبيهات له:

«الاوّل ـ ان المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام و انما يقولون [ان العقل يدرك] ان الله ـ تعالى ـ انما شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها و مفاسدها فيهما عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعى و الحكم الشرعى تابع لهما لا عينهما.

فما كان حسناً جوزه الشارع و ما كان قبيحاً منعه، فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلى والآخر شرعى تابع له، فبان انهم لا يقولون انه بمعنى الثواب والعقاب ليس بشرعى اصلاً خلافاً لما يوهمه ظاهر عبارة المصنف انتهى».(١)

فحاصل الكلام ان اثبات الحكم الشرعى عند العدلية بمقدمتين:

احديهما ـ حكم العقل بالمدح والذم والثواب والعقاب بمعنى جزاء

١- الوافية مع شرحها ـ الاصل المخطوط ص الف / ٢-١

الخير و الشرّ لاجزاء امتثال الامر المتوقف على اتيان الفعل لداعى الامر.

الثانية ـ ان الشارع يجب عليه مراعاة الحكم العقلي و ان خلاف ذلك قبيح عليه ـ تعالى ـ و هذه ايضاً راجعة الى حكم العقل بالتحسين و التقبيح بالنسبة الى افعال اللّه تعالى.

و قد اورد على ذلك الاشاعرة: بانه يلزم حينئذ ان لا يكون الله ـ تعالى ـ مختاراً في فعله، اذ لا يجوز عليه ان يفعل ما يخالف حكم العقل.

توضيحه: انه لو كان حسن الافعال و قبحها ثابتاً بالعقل للزم ان يكون الواجب ـ تعالى ـ غير مختار في الحكم.

بيان الملازمة: انه على هذا التقدير يكون الافعال مختلفة في انفسها بالنظر الى الاحكام، فلو كان احد الحكمين راجحاً في العقل كان الحكم بالمرجوح خلاف العقل فيكون قبيحاً و اذا كان متعيناً عليه لم يكن مختاراً فيه.

و اجابوا عن ذلك: بانه امتناع بالمرجوح لقيام الصارف و الحكم العقلى لا يبقى اختياره كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعى الحسن العقلى لا ينافى الاختيار.

و قال المحقق جمال‌الدين الخوانسارى ـ بعدما ذكر ان فى العقل اموراً متلائمة له يحكم بان فاعلها من حيث ان فاعلها يستحق المدح، و اموراً متنافرة يحكم بان فاعلها من حيث هو فاعلها يستحق الذم قال:

ثم ان ما حكم العقل بحسنه يجب ان يكون عند الشارع كذلك، و لا يجوز امره به، بل كل ما امر به الشارع يجب ان يكون فيه جهة يستحق بها المدح و ان لم يكن معلومة عند العقل، و كل ما نهى عنه يجب ان يكون فيه

جهة توجب الذم و ان لم تعرفها فما ليس فيه جهة حسن و لا قبح اصلاً لا يجوز الامر به و لا النهى عنه و قال الاشاعرة انه ليس فى الافعال معنى يكون ملائماً للعقل او منافراً له.

ثم بين مذهب الاشاعرة الى ان قال: والحق هو المذهب الاوّل و اليه ذهب اصحابنا الاماميّة ـ رضوان الله عليهم اجمعين، ثم استدل على ذلك بالضرورة، ثم قال و بهذا يبطل مذهب الاشاعرة.

لكن يبقى احتمال ان يقال: ان الحسن والقبح العقلى فى بعض الاشياء مسلم و ظاهر ايضاً ان امر الواجب بالقبيح و نهيه عن الحسن غير جائز.

لكن نقول: انه يمكن ان لا يكون فى بعض الاشياء جهة محسنة و لا مقبحة، و مع ذلك امر الشارع به او نهى عنه و هذا لم يبطل بما ذكر و لا نسلم كونه قبيحاً، او يجوز ان يفعل اللّه ذلك ليعلم المطيع من العاصى و يستحق بالاطاعة الثواب و بالعصيان العقاب.

و امّا القول بانه اذا لم يكن جهة حسن او قبح فالامر به والنهى عنه ترجيح بلا مرجح فمع انه لا ينهض على الاشاعرة القائلين بعدم القبح فى الترجيح بلا مرجح ـ يرد عليه انه يجوز ان يكون هناك مرجح آخر غير الحسن والقبح يوجب الامر به والنهى عنه و ان كنا لا نعلمه.

فالحق فى دفع هذا لاحتمال ان يقال: انه قد حصل لنا ـ بملاحظة اكثر المامورات و انها حسنة و ملاحظة معظم المنهيات و انها قبيحة ـ الظنّ القوى بان كلها كذلك، بل ربما حصل من طريق السمع و تتبع الاحاديث العلم القطعى بذلك، او فى كل موضع سئل الائمة ـ صلوات الله عليهم ـ عن

السبب والعلة فى حكم اجابوا بتقرير السبب و تحقق العلة.

و ايضاً قال الله ـ تعالى ـ: و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث ثم ذكر توضيح الدلالة انتهى»

اقول: و قد تحصل مما ذكرنا ان الاجماع منعقد على انه اذا سلم حكم العقل بالحسن والقبح العقليين كان العقل من الادلة الشرعية، و قد عرفت دعوى الاتفاق صريحاً من جمال‌الدين ـ قدس سره ـ و قد ادعى فى العدة نفى الخلاف بين اهل العلم حيث قال ـ فى باب الحظر و الاباحة من اخر الكتاب: «ان افعال المكلف لا تخلو من ان حسنة او قبيحة، و الحسنة لا تخلو من ان يكون واجباً او مندوباً او مباحاً وكل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين فى انه على الحظر و ذلك نحو الظلم و الكذب و العبث و الجهل و ماشاكل ذلك و ما يعلم جهة كونه ندباً فلا خلاف ايضاً فى انه على الندب» انتهى.[۱]

ثم ان المتتبع يجد من التتبع دعوى الاجماع المركب بمعنى: ان كل من قال بالحسن و القبح العقليين قال بثبوت التكليف الشرعى بحكم العقل و ان من انكر التكليف الشرعى بالحكم العقلى فقد نفى حكم العقل بالحسن و القبح.

---

۱ – عدّة الاصول: ص ۲۹۶ للشيخ الطوسى الطبعة الحجرية سنة ۱۳۱۴ هـ وردت الجملة الاخيرة فى العدة هكذا:... و ما يعلم جهة وجوبه على التفصيل فلا خلاف ايضاً انه على الوجوب و ذلك نحو وجوب ردّ الوديعة و شكر المنعم و الانصاف و ما شاكل و ما يعلم جهة كونه ندباً....

و لذا استدل الاشاعرة على نفى حكم العقل بنفى التعذيب قبل بعث الرسل بناء على استلزام نفى التعذيب لنفى التكليف الشرعى و كون نفى التكليف الشرعى لازماً لنفى التحسين و التقبيح العقليين فلو لا الملازمة لم يكن وجه للاستدلال اصلاً، و لم يكن معنى لرده من العدلية كما فى التهذيب و غيره بوجوب تاويل الدليل السمعى فى مقابل الدليل القطعى، و لم يستدلوا بالادلة القطعية الاعلى الحسن و القبح العقليين فلو لا استلزام ذلك لثبوت التعذيب بدون بعث الرسل لم يكن تنافى بين الادلة القطعية و بين ظاهر الآية.

والحاصل ان مذهب الامامية قاطبة الى زمان بعض الاخباريين مستقر على كون العقل من ادلة الاحكام الشرعية ثم من بعض الاخباريين مستنداً الى عدم حجية ادراكات العقل فى غير مسئلة الحسن والقبح خلافاً للكل من الاشاعرة و العدلية ـ ثم فصل بعضهم بين الضروريات كقولنا: الواحد نصف الاثنين و غيرها و فساده و هذا الكلام قد فرغنا منه فى غير هذا المقام.

فنقول: اذا فرض حكم العقل باستحقاق المدح و جزاء الخير على فعل بحيث يستحق الذم والجزاء السوء على تركه، فهذا الحكم بنفسه و ان لم يكن ايجاباً شرعياً، لان هذا نفسه ليس طلباً من الشارع الّا ان هذا المقدار يكفى فى وجوب اتيان الفعل اذ لانفرق حينئذ بين ما وجب بخطاب الشارع و بين هذا.

فان المناط فى وجوب الاتيان بالواجب الشرعى ليس الأحكم العقل بان تاركه يستحق العقاب و هذا الاستحقاق موجود فيما نحن فيه.

نعم يتحقق الثمرة فى ترتب احكام الواجبات الشرعية من كفر مستحلّه اذا صار ضرورياً و قتل تاركه من دون استحلال فى المرتبة الرابعة و قصد

الامتثال و الاطاعة و نحوها.

هذا كله مع قطع النظر عن ملاحظة العلم الاجمالى بصدور الاحكام و اما بعدها فيحكم بانطباق الحكم العقلى على ذلك الحكم الشرعى اذ صدور الحكم بخلافه قبيح.

قال الشيخ فى العدّة فى مسئلة جواز النسخ عقلاً بما لفظه:

«[ان][١] الذى يدّل على جواز النسخ من جهة العقل هو انه قد ثبت ان العبادات الشرعية[٢] تابعة للمصالح و لكونها الطافاً فى الواجبات العقلية و لو لا ذلك لما وجب على حال، و انما قلنا ذلك لان الشيئى لا يجب بايجاب موجب و انما يجب لصفة (هو) [٣]عليها يقتضى وجوب الشيئى، و انما يدل ايجاب الحكم[٤] له على ان له صفة الوجوب لا بان يصير واجباً بايجابه، لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجرى فى القبح مجرى ايجاب الظلم والقبيح او اباحتهما و قد علم قبح ذلك.

فاذا ثبت هذه الجملة فلا يخلو وجه وجوب هذه العبادات ان يكون عقلياً او ما ندعيه من كونها الطافاً و مصالح، فلو كان وجوبها عقلياً لوجب ان يعلم العقل وجوب هذه العبادات كما علم وجوب جميع الواجبات العقلية من: شكر المنعم و ردّ الوديعة و قضاء الدين و الانصاف و غير ذلك لما كان وجه وجوب هذه الاشياء ثابتاً [٥] فى العقل.

١- ليس فى العدة

٢- المصدر: الشرعيات

٣- ما بين القوسين مزيد من العدة

٤- المصدر: الحكيم

٥- المصدر: بياناً

و قد علمنا انا لا نعلم بالعقل وجوب الصلوة (و لا الزكوة)[۱]و لا الصوم و لاغير ذلک من العبادات التی جائت الشرایع (بها بل) لا یحسن فعلها بالعقل، و اذا ابطل وجه وجوبها عقلاً ثبت انها (انما) تجب لکونها الطافاً و مصالح.

و اذا ثبت ذلک فلا یمتنع ان یتغیر المصالح فیتغیر[۲] ما کان داعیاً الی فعل الواجب صارفاً عن فعله، و یصیر داعیاً الی فعل القبیح و ما یکون مصلحة لزید لا یکون لعمرو و ما یکون مصلحة في وقت یصیر مفسدة فی وقت آخر، و ذلک یوجب النسخ و الا قبح التکلیف [عقلاً].

فان قیل لم لا یجوز ان یکون وجه وجوبها[۳] هو ان لنا فیها ثواباً دون کونها الطافاً؟

فقیل له: الشیئی لا یجب من حیث کان فیه ثواب و الا[۴] لکانت النوافل کلها واجبة(و لم یکن فرق بینها و بین الواجبات).فلابد من القول بما قلنا من انها انما وجبت لکونها الطافاً و انما قلنا ذلک لان ما یقع عنده الواجب یجب لوجوبه لا محالة.

و قد ورد القرآن ایضاً منبهاً علی ذلک[۵] قال الله ـ تعالی ـ

ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر (فبیّن انّها وجبت من حیث کانت صارفة عن فعل القبیح و قال فی تحریم الخمر) [۶] انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة و البغضاء فی الخمر و المیسر و یصدّکم عن ذکر الله و عـن

۱- ما بین القوسین مزید من العدة

۲- المصدر: فیصیر

۳- المصدر: هذه العبارات

۴- المصدر: لانه لوکان کذلک

۵- المصدر: علی ما قلنا

۶- بین القوسین مزید من العدّة

الصلوة انتهى».[١]

ثم انه قد تبين مما ذكرنا انه اذا ادرک العقل ان الفعل بحيث [يستحق] فاعله المدح و تارکه الذم کان الفعل المذکور ممدوحاً عندالله تعالى، لان معنى استحقاق فاعله المدح و استحقاقه من کل عالم بهذا الفعل و بصفته الواقعية و کان تارکه مستحقاً للذم من الله سبحانه و حيث ان الاستحقاق المذکور يکشف عن رضا المادح بصدوره و کراهته لترکه الا اذا خرج عن مقتضى الحکمة فيرضى بخلاف ذلک، ثبت من ذلک رضى الله سبحانه بذلک الفعل الحسن و کراهته لترکه کما هو کذلک عند کل حکيم.

فاذا ثبت ذلک ثبت استحقاق الجزاء بازاء ذلک الفعل و لا بأس بتسميته ثواباً، و ان ابيت الا عن کون الثواب ما يقع بازاء امتثال الامر و النهى دون مجرد الرضاء و الکراهة، فلا يقدح ذلک في وجوب ذلک الفعل بمعنى کونه محبوباً مبغوض الترک لان هذا الحب و البعض هو مناط الاطاعة والمعصية فى الاوامر والنواهى اللفظية.

و هذه هى صفة الوجوب فى الفعل التى صرح غير واحد من الخاصة و العامة کالشيخ فى العدّة.... و غيره بان ايجاب الشارع يکشف عنه لا انه يصير واجباً بايجاب الشارع و انه يثبته.

اذا عرفت ذلک فلازم ذلک انه اذا حکم الشارع فى تلک الواقعة و خاطباً فيها بخطاب، فلابد ان يکون هذا الخطاب مطابقاً لتلک الصفة، و يقبح مخالفته لها بان ينهى عن الحسن او يامر بالقبح او يسوى فيهما بين الفعل

١- عدّة الاصول: صص ١٩٤-١٩٥ الطبعة الحجرية سنة ١٣١٤هـ

والترك او يامر او ينهى فيما صفته.

و لذلك اورد الاشاعرة على المعتزلة: بانه يلزم على مذهبكم ان يكون الشارع غير مختار في تشريعه الاحكام، و اجاب المعتزلة: بان انتفاء القبح لصارف لا ينافي الاختيار. والحاصل ان الصفة الثابتة في الفعل علّة تامة لتعلق رضا الشارع و كراهته بالفعل لرضا سائر العقلاء اذا عملوا بمقتضى عقلهم.

و الحكم الشرعي و ان كان في الاصطلاح هو انشاء طلب او تسوية[١] الا ان مناط الاطاعة و العصيان هو الرضاو الكراهة، و لذا لو اخبر الرسول صلى الله عليه وآله: بان الشيئي الفلاني مما لا يرضى اللّه تعالى بتركه او بفعله، عومل معه معاملة الواجبات والمحرمات.

ثم اذا التفت العقل الى كون الفعل المذكور محبوباً للشارع او مبغوضاً حكم من اجل ذلك بحسن فيه من حيث ان الاتيان بمحبوب المولى حسن من حيث انه محبوب المولى و ان لم يكن لذلك من حيث هو.

ثم ان المنكر لكون الحكم العقلي دليلاً على الحكم الشرعي ان انكر شيئاً من المقدمات المتقدمة المنتجة لكون الحسن مرضيّ الفعل، مبغوض الترك عنداللّه فهو منكر للحسن و القبح العقليين تبعا للاشاعرة و ان اعترف بثبوت النتيجة المذكورة، لكنه ينكر كون مجرد الرضا و الغضب حكماً شرعياً، فان اراد من حيث وجوب الاطاعة و معاملة الواجب معه في تعارضه مع سائر الواجبات الشرعية و ترجيحه على مندوباتها و غير ذلك مما يتفرع على الحكم التكليفي فهو ممنوع، لان ذلك كله جار فيه بحكم العقل، و ان اراد

١- كذا في الاصل المخطوط: لم نعثر على هذا المعنى للحكم في اللغة.

ترتب بعض آثار الواجب الشرعی الذی یتبادر منه ما ثبت من الشرع فلا مضایقة.

ثم انه قد یظهر من بعض المعاصرین ـ تبعاً لبعض المدققین ـ منع کون صفة الفعل التی یدرکها العقل علة تامة لکون الفعل فی حکم الشارع کذلک؛ بل یجوز ان یوجب او یحرم المباح للاختیار و یحرم المکروه و یوجب المندوب لذلک.

و حاصله ما ذکره القائلون بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل من انه کما یحسن التکلیف لمصالح ترجع الی نفس المامور به، کذلک قد یحسن لمصالح ترجع الی نفس الامر.

و محصله ان المتّبع فی الحکم الشرعی هو ثبوت الحسن فی التکلیف الذی هو فعل الشارع لا فی المکلف به الذی هو فعلنا.

و فیه: ان الفعل من حیث هو عنوان خاص من الافعال اذا لم یکن من جهة مرجحة لفعله علی ترکه، علمنا ان تعلق الامر به من حیث هو قبیح الّا ان یکون الامر صوریاً یظنه الجاهل حقیقیاً، لکنه مشروط بجهل المامور لیحصل غرض الامتحان او یجهل من یراد حال العبد له.

والمفروض علم کل ذی شعور بعدم تعلق ارادة الحکیم به لکونه لغواً.

نعم لو فرضنا صدور الامر الکذائی لمصلحة و لو کان المامور عالماً کان المصلحة والحسن فی الفعل المتصف بعد الامر بانه محصل الغرض الداعی الی الامر و الفعل بهذا العنوان حسن لکن لم یومر به صریحاً لکنه معلوم تحقق رضی المولی بحصول اغراضه فالامر المذکور حینئذ محقق لموضوع لم

يتعلق بامر صريح فليس ذلك الامر حكماً بل هو جزء موضوع لحكم عقلى هو حسن يحصل اغراض المولى.

ثم ان تحصل الغرض مما يستقل العقل بحسنه الا انه يشك فى تحقق موضوعه في المقام فحكمه حكم سائر الموضوعات المشتبهة مثل ان هذا احسان ام لا.

والحاصل قد يكون فى المامور به فلا شك فى ثبوت الحكم الشرعى بمعنى الرضا بالفعل فيه، و قد يكون فى نفس الامر فلا يحتاج حصول الغرض الى اتيان المامور به كاوامر التقية.

و قد يكون فى المركب من الامر و الفعل و هذا الامر حينئذ لايعد حكماً و انما هو جزء موضوع، فاذا اطلع المكلف على فعل و انه ليس فيه صفة اصلاً، علم ان الاتيان به من حيث هو غير واجب اصلاً لعدم الامر الحقيقى و عدم وجوب الاتيان بالمامور به تقية، و عدم تحقق عنوان تحصل غرض المولى.

فالشك فى ثبوت الحكم الشرعى و العقلى للشك فى تحقق موضوعه لا يوجب نقضاً على قاعدة التلازم بين حكم العقل و الشرع.

اذا عرفت معنى ما حكم به العقل حكم به الشرع: هو ان العقل اذا ادرك جهة فى الفعل او حيث حكمه عليه بحكم من الاحكام الخمسة، فحكمه الشرعى الذى حكم به الشارع هو هذا الحكم ايضاً.

فاعلم انه قد ينتقض بامور:

الاوّل ـ حسن التكليف الابتلائى. قال: فان الضرورة قاضية بحسن امر

المولى عبده بما لا يستحق فاعله [يستحق] من حيث انه فاعله المدح، استخباراً لحاله او اظهاراً لحاله عنده او عند غيره، و لو كان حسن التكليف مقصوراً على حسن الفعل لما جاز ذلك.

الثاني ـ التكاليف التي ترد مورد التقية اذ لم يكن في نفس الفعل تقية، فان وقوعها في اخبار الائمة الاطهار ـ عليهم السلام ـ مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار.

والجواب عن هذين النقضين: ان العقل اذا ادرك عدم الحسن في فعل و عدم قابليته لتعلق غرض حكيم بنفس وقوعه من حيث هو فكما ان التكليف الحقيقي المقابل للابتلائي بفعله او تركه قبيح، فكذلك تكليف ذلك المدرك تكليفاً ابتلائياً.

لان المقصود من التكليف الابتلائي على ما مثله الناقض و غيره بتكليف ابراهيم ـ عليه السلام ـ ليس الّا التوطين و من شرطه عدم علم المامور بعدم ارادة الآمر لنفس الفعل و عدم رضاه بتركه والمفروض ان العقل المدرك مستقل بان الحكيم لا يريد هذا الفعل ارادة حقيقية، فلا يتعقل منه التوطين.

نعم ربما يكون مصلحة في اصدار نفس الامر والطلب الصوري كما في اوامر التقية التي نقض بها المعترض لكن لا يجب على العالم بحالها امتثالها و لا تفيد الايجاب الحقيقي.

و بالجملة فمن ادرك عقله اباحة فعل و عدم الحسن و القبح فيه، فلا يحتمل صدور التكليف الحقيقي من الشارع بالنسبة اليه و لا التكليف المقصود به التوطين لانه مشروط باعتقاد المامور كون التكليف حقيقياً.

نعم يحتمل صدور الامر الصورى تقية لكن لا يوجب فى حقه الحكم بالوجوب لعلمه بكونه للتقية فان قلت ليس الكلام بالنسبة الى حكم نفس المدرك لحكم العقل، بل الكلام فى ان عدم الصفة للفعل فى الواقع لا يوجب عدم الحكم من الشارع فى الواقع بجواز صدور الحكم الابتلائى او من جهة التقية.

قلت: ليس الكلام فى ان الحكم تابع لجهة الفعل، حتى انه اذا لم يكن فى الفعل جهة لم يكن حكم شرعى اذ لم يعنون ذلک فى کلام احد حتى فى عنوان کلام نفس الناقض فلاحظ، بل الكلام كما صرح به نفس المعترض فى عنوان كلامه ان العقل اذا ادرک جهات من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته او غير ذلک، فهل يكشف ذلک عن حكمه الشرعى و يستلزم ان يكون الشارع قد حكم على حسبه و مقتضاه من وجوب او حرمة او لا يستلزم.

ثم ان المراد من العقل هو المشترک بين كل العقلاء لا خصوص عقول الانبياء و الاولياء ـ عليهم السلام ـ حتى يقال يمكن ان تدرک عقولهم الاباحة و يحكم الشارع فى حق غير هم الجاهل بحقيقة الحال بالتكليف ابتلاء او تقية.

الثالث ـ ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بافعال مشروطة بقصد القربة كالصوم والصلوة و الحج و الزكوة، فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعى او رجحانه مشروط بقصد القربة، حتى انها لو وقعت بدونها لم تتّصف مع ان تلک الافعال بحسب الواقع اما ان يكون واجبات عقلية مطلقاً، او بشرط الامر بها و وقوعها بقصد الامتثال و على التقديرين يثبت المقصود.

اما على الاوّل ـ فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال و حكم الشارع بعدم وجوبه.

و امّا على الثاني ـ فلانتفاء الحسن قبل التكليف فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل.

والجواب انا نختار:

اولاً: انها بدون قصد القربة متّصفة بالحسن الملزم و واجبة عقلاً، و لا يستلزم من ذلك كون الواقع منها باى وجه اتفق و اى عنوان قصد متصفة بالوجوب، لان الشرط فى استحقاق المدح على الفعل الحسن اتيانه بقصد ذلك العنوان المتصف لاجله بالحسن، فلو اتى بعنوان اخر لم يستحق مدحاً.

و حينئذ فنقول الصوم مثلاً متصف بالحسن الملزم لكن بعنوان انه مثلاً مقرب الى الواجبات العقلية و مبعد عن تلك القبايح.

فحينئذ اذا اتى به على غير هذا الوجه لم يستحق شيئاً و الاتيان به بذلك القصد يحتاج الى العلم بذلك العنوان، او ان يقصد ما كان فى نظر الشارع وجهاً للوجوب و قد ذكروا انه لابد من ايقاع الفعل لوجوبه او لوجه وجوبه.

و ثانياً ـ نختار انها خالية عن الحسن، و قولك انها ما موربها، قلنا: ان المطلوب بالامر و المراد به هو اتيانها تقرباً الى الله، لكن لما يمكن الحمل على هذا الفعل بهذه النية الّا بالامر بها.

ثم اقامة القرينة على ارادة الفعل بقصد القربة لان الامر بها بقيد القربة مستحيل لان القربة تحصل بعد الامر، فلهذا امر بنفس هذه الافعال تمكيناً للمكلف من قصد القربة.

ثم اقام الدليل على اعتبارها في المقصود.

الرابع - تشريع الحكم في بعض الموارد يقيناً و احتمالاً لحكم غير مطردّة، فليس وجه في موارد فقدان الحكمة الّا مصلحة اطراد الحكم الراجع الى المصلحة في التكليف لا المصلحة في نفس الفعل كتشريع غسل الجمعة برفع ارياح الاباط، و تشريع العِدّة لحفظ الانساب عن الاختلاط و كراهة الصلوة في الحمّام لكونه مظنة للرشاش، و في الاودية لكونها مظنّة لمفاجأة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمها الى غير ذلك.

و فيه: اوّلاً - انه ليس نقضاً على قاعدة كون حكم العقل دليلاً بل على تبعية الحكم الشرعي للمصلحة في الفعل.

و ثانياً - المنع عن ذلك فان الحكمة المذكورة من باب التقرب الى الافهام و العلة الحقيقية هو الحسن و القبح، والمراد بالحكمة هي امّا العلّة الغالبة كاشفة في القصر و الافطار و امّا العلّة الموجودة في اوّل من كلف من المكلفين كرفع ريح الابط، و الا فنقول ان في فعل من لم يوجد في حقه الحكمة مصلحة اخرى ايضاً.

و ثالثاً - ان تكليف بعض المكلفين و هم الاولون معلل بالحكمة و امّا الباقون الذين لا يجرى فيهم الحكمة فيحصل الفعل بعد امر بعض المكلفين به حسن يوجب الزامه على الاخرين و ليس هذا الحسن متفرعاً على تكليف نفسه، بل متفرع على تكليف غيره فيتفرّع عليه تكليف نفسه.

الخامس - النقض بالعسر و الحرج النافين للحكم مع وجود المصلحة و تقريره بوجهين:

الاوّل ـ ان الحکم المنفی لاجل الحرج امّا ان یکون فی متعلقه حسن ام لا، و علی الاول تثبت الانفکاک بین الحسن والحکم، و علی الثانی فلا معنی للامتثال برفع الحکم الذی لاحسن فی جعله، لان الجعل اذا کان قبیحاً و لو لاجل اللغویة في امتنان فی نفیه، و بعبارة اخری الحکم الشرعی علی مذهب العدلیة تابع للحسن بحیث یقبح تخلفه عنه، و لذا اورد علیهم الاشاعرة بلزوم عدم کونه تعالی مختاراً فی جعل الاحکام.

و اجابوا عن ذلک: بان انتفاء القبح لصارف لا ینافی الاختیار فعلی هذا جعل الحکم علی خلاف الصفة قبیح، فلا امتنان فی رفع الحرج اذ لا صفة فی الامر المرتفع حکمه للحرج.

والثانی ـ ان الشارع المقدس اخبرنا بافعال و انها حسنة حسناً ملزماً و انه لم یامر بها لمکان الحرج، کما فی قوله ـ صلّی الله علیه و آله ـ: «لو لا اَنْ اُشَقَّ علی امّتی لامرتهم بالسواک او لاخرت العمیمة الی ثلث اللیل»[۱] دل علی انحصار المانع بمشقة الالزام فصفة الفعل تامة فی اقتضاء الوجوب.

والجواب عن التقریر الاوّل:

اولاً ـ ما تقدّم من ان الکلام فی کون الحکم العقلی الذی احرزه العقل دلیلاً علی الحکم الشرعی و اذا احرز العقل الحکم لحسن الفعل بحیث یستحق فاعله المدح من کل عالم بفعله و تارکه الذم منه لم یؤثر فی نفی ذلک کونه عسراً و ان کان فی غایة العسر، الا تری انه لا یسوغ العقل قتل مؤمن ظلماً تفصیاً عن الحرج اللازم علی ترکه.

۱ـ کتاب من لا یحضره الفقیه: ج ۱ ص ۵۵. الموطأ: ج ۱ ص ۶۴ طبعة مصر ۱۳۴۹ هـ

و ثانياً ـ بالنقض بما ذكرت من كون تبعية التكليف للحسن فيه لا في المكلف به.

فنقول: لو لم يكن في التكليف جهة محسنة لم يكن امتنان في نفيه، و لو كان قبح نفي التكليف دخل في ذلك انه يجوز ان يعلم في فعل متصف بحسن ملزم مجهول للمكلفين انه لو الزم عليهم لا وقع اكثرهم في المعصية، و مضرة هذا عليهم اشد من اعلامهم بحسن ذلك الفعل، فيكون تركهم له عن جهل اهون من تركهم له مع العلم فوجه الامتنان تبعيدهم عن المعصية بترك الزام ذلك الفعل عليهم.

و امّا عن التقرير الثاني: الكلام في اعتبار العقل يقع تارة في ان كشفه و ادراكه معتبر ام لا؟

واخرى من ان حكم العقل و انشائه في فعل باحد الاحكام الطلبية هل يلزمه حكم الشارع فيه بذلك الحكم ام لا؟

والحق في المقام الاول هو الاعتبار مطلقاً، لان الادراك اذا كان قطعياً فكونه طريقاً الى الواقع عند القاطع مما لا يحتاج الى توقيف من الشارع او غيره ممن يجب اطاعته، و مجرد احتمال مخالفته للواقع مع قطع النظر عن اعتقاد المعتقد لا يوجب منع المعتقد عن العمل به، لسقوط هذا الاحتمال عنده.

و ان شئت فاعتبر ذلك في الاحول اذا لم يعلم انه احول فهل يمكن ردعه عما هو عليه من ابصار الواحد اثنين.

و ليس مرادنا من اعتبار الادراك القطعي الّا هذا المقدار لا كون الشارع

راضياً بالعمل به مع مخالفته الواقع، فان اراده المخالف وجوب عمل القاطع على خلاف ما ادركه فهو تكليف بما لايطاق و ان اراد عدم رضاء الشارع بالعمل بالعقول الناقصة الغير الواصلة الى الواقع فهو حق الا ان هذا لا ينفع بالنسبة الى القاطع.

نعم يثمر فى الحكم بعدم جواز الرجوع الى المقدمات العقلية المحصلة لهذا القطع الملقى كثيراً فى خلاف الواقع، ليكون ما يفسده اكثر مما يصلحه، لكن الانصاف عدم قصور العقل فى العقليات الواضحة القريبة من الضرورة.

و امّا الكلام فى المقام الثانى: اعنى مطابقة الحكم العقلى للحكم الشرعى، ليكون كل ما حكم به العقل حكم به الشرع فهو موقوف على اثبات حكم العقل اولاً وردّ ما عليه الاشاعرة من نفى التحسين و التقبيح العقليين ثم اثبات مطابقته مع الشرع.

لكن الظاهر ان هذا المطلب مما لا يحتاج الى الاثبات لصيرورته من البد يهيات فلا جدوى للتعرض لاثباته، و جعل الضرورى فى معرض النظر و الاستدلال مع ان ما استدلوا به لذلك مما عدى دعوى الضرورة غير خال عن النظر فراجع و تدبر.

نعم يتفرع عليه مسئلة اخرى لا بأس بالتعرض لها[(۱)]

و امّا الاحتمال الاول من احتمالات هذا القول و هو كون الذات مقتضية للحسن او القبح بحيث لا ينافى ضم المانع معه فهو مانع لان عدم المانع جزء من العلة التامة للحسن، فيكون الحسن الفعلى مستنداً الى الذات مع عدم

۱- فى النسخة المخطوطة ثلث الصفحة بياض فى هذا الموضع.

المانع.

و حينئذ فنقول: المانع المنضّم اليه اما ان يكون ذاتاً اخرى، و امّا ان يكون اعتباراً من الاعتبارات.

و على الثاني فيرجع الى جواز كون الحسن و القبح بالاعتبارات لان المفروض وجوب العمل بمقتضى هذا الاعتبار، اللهم الّا ان يدعى ان الكلام في ان الوجوه و الاعتبارات لا تصير منشأ للحسن والقبح لا انها لا تؤثر فيهما و لو على وجه المانعية و الاسقاط.

و فيه: ان الكلام فى الحسن بالمعنى الاعم الشامل للمباح فلا ينفك الاعتبار المنضم عن اقتضائه او اقتضاء القبح.

نعم لو كان المراد بالحسن او القبح خصوص الرجحان و المرجوحة المانعين عن النقيض او غير المانعين، امكن ان يقال بكون الذات مقتضية لها، و لا يقدح حينئذ انضمام اعتبار مانع عن الصفة موجب لدخول الفعل فى حد المباح.

و على الاوّل فاما ان يكون الذات الاخرى علّة تامة، و اما ان يكون كالذات الاولى مقتضية:

والاوّل رجوع عن القول بكون الذات مقتضية فى جميع الموارد اذ الظاهر من القول بالذات هو الايجاب الكلى، فينا قضه فرض العلية التامة الّا ان يلتزم ان المراد بكون الذات مقتضية بالمعنى الاعم من المقتضى والعلة التامة.

و على الثانى ـ فانضمام هذا الذات المقتضى بخلاف مقتضى الذات الاولى لا يوجب منع الذات الاولى عن مقتضاها، اذ الذاتان سيان فى

الاقتضاء و عدم العلية التامة فمنع احديهما للاخرى عن مقتضاها ترجيح بلا مرجح.

و لو فرض احديهما اقوى فهى العلة التامة فى هذا المقام و ان امكن ان يعارضها فى مقام اخر ما هو اقوى منها، بحيث يكون المعارض فى ذلك المقام كالعلة التامة.

و امّا القول بالصفات اللازمة فهو ممكن الاّ انا لم نعثر على قائل به.

و امّا القول بالوجوه و الاعتبارات، فان اخذت على وجه التقييد فالامثلة كثيرة كضرب اليتيم المقصود من التاديب او المقصود منه التشفى، و امّا الماخوذ على وجه التعليل فهو ممكن، الّا انّا لم نعثر على مثال يتعين فيه.

و ربما يفرض فى الفعل المختلف حسناً و قبحاً باعتبار الزمان بناء على ان الزمان ليس من المشخصات، فلا يؤخذ على وجه التقييد المستلزم لتعدد الفعل بتعدده و فيه تأمل.

بقى الكلام فى ان العلم والجهل هل يؤثران ام لا؟

و التحقيق: ان العلم و الجهل امّا ان يضاف الى موضوع الحسن والقبح و موصوفهما، و امّا ان يلاحظ بالاضافة الى نفس الصفتين.

فان اخذ بالاضافة الى الموضوع فلا مانع من اختلاف صفة الموضوع بهما بان يكون ثابتاً لموضوع بشرط العلم به، والقبح ثابتاً للشيئى مع عدم الجهل به و امثلته كثيرة فى المستقلات و غيرها، فان عدم الاعتناء بالعالم عند النزول على الانسان قبيح بشرط كونه من العلماء، فمع الجهل لا قبح فيه اصلاً.

و كذا قتل المؤمن فى الجهاد باعتقاد انه كافر واجب القتل، و نحو

الصلوة فى النجاسة و نحوها مما اشترط الصلوة بعدم العلم به لا بالعلم بعدمه.

بل التحقيق مدخلية العلم بالموضوع دائماً اذ مع الجهل به لا يتحقق القصد الى ذلك العنوان المحكوم عليه بالحسن او القبح، فيخرج ذلك العنوان عن كونه اختيارياً بل قد يخرج الفعل بالجهل عن كونه معنوناً بذلك العنوان، كالفعل الذى لا يعلم انها اهانة او تعظيم اذ لا يتحقق مع الجهل الاهانة و لا التعظيم.

و ان اخذ بالقياس الى نفس الصفة فلا يعقل تاثيرهما فيهما اذ من المحال عقلاً تأثير العلم و الجهل في متعلقهما، بان يكون للعلم مدخل فى وجود المعلوم و للجهل مدخل فى ارتفاعه.

لكن لا تذهب عليك ان ما ذكرنا انما هو بالنسبة الى الحسن والقبح بمعنى كون الفعل بحيث لو صدر من العالم المختار لاستحق المدح او الذم، لانهما بهذا المعنى هما اللذان يتعلّق بهما العلم و الجهل.

و امّا الحسن و القبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فعلاً المدح و الذم عليه فلا اشكال فى اختلافهما بالعلم و الجهل، لان تقبيح الجاهل ظلم و تحسينه في غير موضعه.

والعلم والجهل لا يتعلقان بالحسن و القبح بهذا المعنى بالنسبة الى هذا الشخص بل متعلقهما المعنى الاوّل.

والحاصل ان الحسن والقبح نظير الحكم الشرعى من ان الواقعى منه الذى لا يتغير بالعلم والجهل عند المخطئة هو الحكم الشأنى، اى ما من شأنه ان يتنجّز على المكلف، و امّا التكليف المنجّز الفعلى فلا اشكال و لا خلاف

فی تعدده و تغیّره بالاعتقاد، و لذا اتفق الکل علی تعدد الحکم الظاهری.

ثم انه استدل علی بطلان القول بالذاتیة والصفات اللازمة بوجوه:

الاوّل-انه لو کان کذلک لما جاز النسخ مع انه جائز و واقع ضرورة، بیان الملازمة ان الذات الواحدة ان کانت حسنة لم یجز النهی عنها فی زمان، و ان کانت قبیحة لم یجز الامر بها.

الثانی-انهما لو کانا ذاتیین او بالصفات اللازمة لم یمکن التخلف مع انه قد یقع کما فی الکذب النافع والصدق الضار.

الثالث-انهما لو کانا کذلک لزم اجتماع الصفتین فیما لو قال: لاکذبن غداً اما فی خبر الغد حیث انه ان کان صادقاً حسن من حیث الصدق و قبح من حیث افضائه الی کذب خبر الامس، و ان کان کاذباً فبالعکس کما هو احد التقریرین المحکمین لهذا الاستدلال.

و امّا فی نفس هذا الکلام حیث انه اما ان یطابق الواقع اولاً؛ فهو علی الاوّل حسن من جهة المطابقة، قبیح من جهة استلزامه وقوع متعلقه الذی هو صدور الکذب و علی الثانی قبیح من جهة المخالفة حسن لاستلزامه انتفاء متعلقه الذی هو الکذب القبیح.

و اجیب عن الاولین:

تارة بان الزمان ماخوذ فی متعلق کل واحد من حکم الناسخ والمنسوخ فبتعدّد الذات یتعدّد الزمان و لا ینافی ذلک اطلاق النسخ علیه اصطلاحاً، لان هذا الاطلاق بملاحظة اتحاد الفعل مع قطع النظر عن الزمان و کذلک النفع و الضرر المنضمین الی الکذب والصدق موجبان لتعدد حقیقتهما فیکون کل

من الصدق والكذب على نوعين مختلفين في صفتي الحسن و القبح فلم يمكن التخلف.

و اخرى بتسليم اتحاد الذات و صفاتها فى النسخ و فى الكذب النافع والصدق الضارّ الّا ان هناك ذاتاً اخرى متحدة مع هذه الذات فى الوجود مقتضية لصفة مخالفة لصفتها غالبة عليها، فيعمل بمقتضاها من ارتكاب اقل القبيحين مثلاً نكاح الاخت قبيح دائماً الّا انه لو فرض صحة ما روته العامة من انه كان حلالاً في بدو شريعة آدم ـ عليه و على جميع النبيين و اوصيائهم ـ عليه‌السلام.

فنقول: ان ابقاء النسل من نفس ذريّة آدم ـ عليه‌السلام ـ كان حسناً بحيث يكون تركه اقبح من نكاح الاخت فامر ارتكاباً لاقل القبيحين و كذلك الكذب قبيح مطلقاً الّا ان اهلاك النفس المعصومة اقبح منه فيرتكب الكذب لانجاء نبيّ ـ عليه‌السلام ـ ارتكاباً باقل القبيحين.

و يرد على الاوّل: ان ذلك غير القول بالوجوه و الاعتبارات على جهة التقييد كما لا يخفى.

نعم لو قيل بها على جهة التعليل كان الفرق بينهما فى ان اختلاف الكلى الواحد فى الحسن و القبح على القولين الاولين باختلاف الموضوعات، و على هذا القول باختلاف الجهات مع وحدة الموضوع، لكن هذا فرق اعتبارى اذ الظاهرانه ما من جهة و اعتبار الّا و يمكن جعله من قبيل التقييد للموضوع.

ثم لازم القول بالذات على هذا الجواب ان لا يتصف بالحسن والقبح فى

بعض الموارد الّا ذات الشخص الخارجي والجزئي الحقيقي دون الطبيعة الكلية، كما ذكرنا في احتمالات هذا القول اذ قد لا يستقل العقل بنفي مدخلية الخصوصيات المقسمة في اختلاف الطبيعة حسناً و قبحاً، فكما ان طبيعة الكذب صارت بسبب انضمام النفع اليه على قسمين حسن و قبيح، كذلك يمكن ان ينضم الى الاخبار الكاذب النافع ما يوجب قبحه، فينقسم الكذب النافع بواسطة الى قسمين مختلفين في الحسن والقبح.

ثم يمكن ان ينضم الى كل قسم منه بمثل ذلك و هكذا الى ان يبقى ما لا يقبل التقسيم و هو الجزئي، فلا يمكن للعقل ان يحكم ـ قبل ملاحظة جميع خصوصيات الفعل الخارجي ـ بحسنه او قبحه.

نعم قد ذكر ان بعض الكليات مما يستقل العقل بعدم صلاحيتها لان ينضم اليها خصوصية مقسمة كحب اللّه عزوجل و الاستكبار عليه و الظلم على المحسن و نحو ذلك.

و يرد على الثاني: ان الكلام في الحسن والقبح الفعليين و من المعلوم ان الكذب النافع لا يتصف بهما و مجرد كون الفعل على وجه لو سلم عن معارضة الا قبح لكان فاعله مستحقاً للذم لا يجدى في محل الكلام هذا، مع ان العرف قاض بعدم القبح اصلاً في امثال المقام.

نعم ربما يحكمون في بعض الافعال بانه حسن من جهة كذا و قبيح من جهة كذا الا ان هذا في الحقيقة توقف في الفعل من جهة العجز عن ادراك الصفة الفعلية، و مما ذكر يظهر ضعف قياس ارتكاب اقل القبيحين على ارتكاب اقل الا لمين في قطع بعض الاعضاء.

و عن الثالث:

امّا عن تقريره الاول: فبانه ان كان المراد بقوله: «لاكذبن هذا الكذب فى خبر من اخبار الغد.»

ففيه: ان كل خبر صادق فى الغد لا يوجب كذب خبر الامس لامكان الكذب فى غيره و ان كان المراد الكذب فى جميع اخبار الغد فكذب خبر لايوجب صدق خبر الامس لجواز صدقه فى غيره، و حكى عن التفتاز انى جعل هذا الايراد وجهاً لاضراب العضدى عن هذا التقرير الى التقرير الثانى، و يمكن دفعه بتغير المثال بان نقول: لاكذبن غداً فى الخبر الفلانى و الاحسن فى الجواب عن هذا التقرير منع كون صدق خبر الغد قبيحاً، لان غاية ما يلزم منه صيرورة خبر الامس كاذباً و لادليل على قبح ذلك، و لو جعل خبر الامس من قبيل الوعد لا محض الاخبار كان من قبيل الوعد بالقبح و لا يحسن الوفاء به بل يقبح.

و به يظهر الجواب عن التقرير الثانى لو كان «لاكذبن» من قبيل الوعد، و على تقرير حمله على مجرد الاخبار فنقول: ان صدقه يتوقف على الكذب فى الغد و لا دليل على قبح ما يتوقف على القبيح.

نعم ما يتوقف عليه القبيح قبيح فهو حسن من دون قبح و لو سلمنا قبح ما يتوقف على القبيح فنقول انه قبيح من دون حسن و القول بان الصدق فى ذاته حسن فكيف يتخلف عن مقتضى ذاته رجوع الى الوجه الثانى من وجوه ابطال القول بالذات.

فى بيان تطابق العقل والشرع

معنى تطابق العقل والشرع: ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل و كلما حكم به العقل حكم به الشرع والقضية الثانية هى المسئلة الاصولية حيث انه يبحث فيها عن كون العقل من الادلة الشرعية نظير البحث عن حجية خبر الواحد والاجماع و نحو هما.

و امّا الاولى فهى المسئلة الكلامية و لما كان للثانية ارتباط بها كما ستعرف حين التصدى لها مع انها فى نفسها مسئلة نفيسة.

فنقول ان ظاهر تلك القضية ان فى كل مقام وجد حكم شرعى فلا محالة يوجد هناك حكم عقلى نظير الحكم الشرعى مطابق له، فكل واجب شرعاً حسن عقلا على وجه لا يرضى العقل بتركه، و كذلك قياس سائر الاحكام و هذا الحسن او القبح العقلى تارة يدركه العقل و تارة لا يدركه.

فالمراد بكونه عقلياً: كونه واقعياً يمكن ان يدرك بالعقل بغير توسط الشرع، او المراد كونه مما يحكم به العقل فعلا بعد ملاحظة الموضوع، و هو الفعل تفصيلا بجميع جهاته و خصوصياته.

ثم انكار هذه القضية منسوب الى لازم الاشاعرة بناء على تفهيم الحسن و القبح الواقعيين مع قطع النظر عن حكم الشرع، مضافا الى تجويزهم الترجيح بلا مرجح فلا يضرهم التنزل و تسليم الحسن و القبح، اذ اللازم من ذلك وجود صفتى الحسن و القبح فى الواقع لادخلهما فى حكم الشرع، كما ان

افعال الله ـ سبحانه ـ عندهم غير معللة بالمصالح و ان كانت موجودة فيها و حيث ثبت في محله بطلان الترجيح بلا مرجح وجبت اناطة الاحكام بمرجحات اوجبت تخصيص كل فعل خاص بحكم مخصوص و هذا مما لا اشكال فيه و لا خلاف بين العدلية.

و امّا ما وقع من بعضهم في ردّ تمسك القائل بكون الاوضاع بالمناسبات الذاتية، بانه لو لا ذلك لزم تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني من دون مخصص من ارادة الوضع مخصصة فهو مردود او مأول.

انما الكلام في ان المرجح يجب ان يكون حسن الفعل او قبحه، او يجوز ان يكون غيرهما اذا العقل لا يستحيل التكليف لاجل حسن في نفسه لا في المكلف به و يطلق عليه اصطلاحاً التكليف الابتلائي، و تخصيص بعض الافعال بذلك دون بعض، لعلّه لعلم الشارع بعدم حسن الابتلاء بذلك لخصوصية فيه.

والحاصل انه لا كلام في انه لابد في التكليف الشرعي من حسنه، و انما الكلام في انه هل يعتبر حسن المكلف به‌ام يكفي حسن التكليف لامور لا يرجع الى حسن المكلف به.

و توهم ان الفعل بعد تعلق الامر الابتلائي به يصير حسناً من حيث تعلق طلب المولى به و دخوله في عنوان الاطاعة التي يستقل العقل لحسنها، يندفع بان الكلام في اثبات الحسن الذي يتبعه امر الشارع و يحدث الامر بسببه لا في الحسن الذي يتبع امر الشارع و يحدث بسبب الامر، و معلوم ان حسن الفعل من حيث دخوله في عنوان الاطاعة انما يثبت له بعد تحقق طلب الشارع.

ثم لو سلمنا انه لابد من حسن في المكلف به لكن لا يثبت بذلک ما ذكروه من تبعية الاحكام للمصالح الكامنة في متعلقها، فان الحسن والقبح لا ينحصران فيما يرجع مصلحته او مفسدته الى الفاعل، بل لا يحسن الشيئى او يقبح الا لتضمنه مصلحة او مفسدة يعود الى الفاعل فكل موافق لمصلحة الفاعل حسن و كل مخالف لها او موافق للمفسدة قبيح لكن ليس كل حسن موافقاً للمصلحة و كل قبيح موافقاً لمفسدة الفاعل او مخالفاً لمصلحته فتأمّل.

و كيف كان فما ذكروه من الدليل العقلى على هذه الكلية المعبر عنها بـ«تبعية الاحكام للمصالح الراجعة الى المحكوم المبتنى على بطلان الترجيح بلا مرجح» غير واف بها.

و الاولى التمسک في ذلک بظواهر الشرع بوجهين:

احدهما ـ ان المتبادر من الامر عرفاً هو كون المامور به حسناً عند الآمر محبوباً عنده ذا مصلحة و كون الداعي الى طلبه هى المصلحة الموجودة فيه، فيكون جميع ما امر به الشارع حسناً عنده ذا مصلحة، و من المعلوم ان المصالح لا ترجع الا الى العباد.

والثانى ـ ما يستفاد من ظواهر بعض الآيات و الاخبار مثل قوله ـ تعالى ـ خطاباً للنبىّ ـ صلى‌الله عليه وآله وسلم ـ: **«قُلْ انّما حَرَّمَ رَبى الفَواحش ما ظَهَرَ منها و ما بَطَنَ»**

[۳۳: الاعراف] دل على حصر المحرمات في القبايح.

و قوله ـ تعالى ـ: **«قُلْ اَمَرَ ربّى بالقِسْط»** [۲۹: الاعراف] دلّ على ان كل عدل ما موربه لكنه لا يدل على ان كل مامور به عدل.

و ما دلّ من الآيات على مجازات الناس بنفس اعمالهم الدالة على تجسّم الاعمال مثل قوله ـ تعالى ـ: «و ما تُجْزَونَ الّا ما كُنْتُم تَعْمَلون» [۳۹: الصافات] و قوله ـ تعالى ـ: «فَلا يُجزىَ الذينَ عَمِلوُا السَيِئاتِ إلّا ما كانوُا يَعْمَلونَ» [۸۴: القصص] و على مجازاتهم بحسب اعمالهم و على طبقها، فانه ايضاً على تفاوت مراتب الاعمال الحسنة او القبيحة فى الجزاء و ان اشترك بعضها مع بعض فى الحسن او القبح اذ لو لا ذلك لتساوت جميع الحسنات في الجزاء لكون الكل اطاعة و كذا جميع السيئات لكون الكل معصية.

و منه يظهر دلالة ما دلّ على تفاوت الطاعات فى المحبوبية و تفاوت المعاصي في المبغوضية مثل ما دلّ ان العمل الفلاني كالصلوة او غيرها احبّ الاعمال الى الله ـ تعالى ـ و ان العمل الكذائى ابغضها اليه.

فانه لو لا اتصاف الافعال بصفتي الحسن والقبح على سبيل الشدة والضعف لتساوت الكل قبل الامر فى عدم المحبوبية و بعده فى تحقق الاطاعة و كذا قياس القبح.

و اظهر من الكل قول اميرالمومنين ـ سلام‌الله عليه ـ في وصيته الّتى كتبها الى ابنه الامام الزكى ابى محمد الحسن ـ صلوات الله عليه ـ و هى مذكورة فى «نهج‌البلاغة» و فيها قوله ـ عليه‌السلام ـ: فانه لَمْ يأمُرْكَ الا بحَسَنَ و لن ينهاك الّا عن قبيح»[1]

و يمكن ان يخدش فى دلالته بان: غاية كون كل ماموربه حسناً و كل

۱- نهج‌البلاغة: ص ۳۹۶ صبحى صالح

منهى عنه قبيحاً و امّا بلوغ حسن الاوّل و قبح الثانى حد المنع عن النقيض فغير واضح منه فتأمل.

و فيما ورد فى استماع الغناء ـ واستغفرالله ـ مما يكره فانه لا يكره الّا القبيح، دل كالآية المتقدّمة على حصر المكروهات فى القبايح.

و يؤيد ذلك ماورد عن مولانا الرضا ـ عليه‌السلام ـ فى صدر الرواية المشتملة على علل الاحكام التى يذكرنا النقى الجليل المتكلم الفضل ابن شاذان و مضمونه على ما هو ببالى «تعليل الاحكام بالمصالح» و لا اذّكر متن الرواية و لا يحضر نى كتاب من الاخبار.

و يؤيده ايضاً ما حكي عن بعض انه حصل لنا ـ بملاحظة اكثر المامورات و انها حسنة و معظم المنهيات و انها قبيحة ـ الظن القوى بان جميعها كذلك.

بل ربما حصل من تتبع الاحاديث و طريق السمع العلم بذلك، اذ فى كل موضع سئل عن الائمة ـ صلوات‌الله عليهم ـ العلة فى حكم احالوا بتقرير العلة و لم يجيبوا قط بان الله يامر بدون سبب تعبداً.

و هذا الكلام و ان كان للنظر فيه مجال، الّا انه لا يخلو عن تاييد لما استفدناه من الآثار المتقدمة.

نعم هنا بعض ما يعارض مظاهره[1] بعض ما ذكرنا مثل قول مولانا السجاد ـ عليه‌السلام ـ فى دعاء التحميد من الصحيفة: «ثـم اَمَرَنَا لِيَخْتَبِر طاعتَنا و نَهانا ليبتلىَ شكرنا فخالفنا عن طريق امره و رَكبنا متون

۱ـ كذا فى المخطوط لعل الصحيح: ظاهره

زجره»[١] و اظن وجود مثله ايضاً فى غير هذا الموضع و لكن الظاهر ان المراد من ذلك كون اصل الامر و النهى ـ اعنى مطلق التكليف ـ لاجل اختبار الناس و ابتلائهم و تميز المطيع الشاكر من العاصي الكافر ليجزى الذين اساوؤا بما عملوا، و يجزى الذين احسنوا بالحسنى و هو راجع الى ما يذكره المتكلمون من اثبات حسن التكليف بدليل اللطف.

و ما ذكروه فى هذا المقام من تبعية الاحكام للصفات الكامنة فى متعلقاتها الظاهر انهم لا يريدون به كونها علة تامّة للتكليف بمقتضاها، ضرورة انه كان يمكن توجيه الامر الارشادى لبيان تلك المصالح و المفاسد نظير اوامر الطبيب حتى لا يترتب على مخالفتها ما عدا المفسدة المترتبة على فعل القبيح او ترك الحسن لا الثواب والعقاب المترتبان على التكاليف المولوية، بل المراد انه بعد ما اقتضى اللطف اصل التكليف الصادر على نهج تكاليف المولى للعبد لاجل ايصال النفع المستحق ـ اعنى الثواب ـ كان خصوصيات التكاليف تابعة لتلك الصفات فالاختبار غايتان لاصل التكليف والمصالح والمفاسد مرجحات لخصوصياته فافهم.

١- كذا في الصحيفة فى دعاء التحميد.

[بيان قاعدة كلما حكم به العقل حكم به الشرع]

و امّا القضية الثانية: و هي ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع فالمراد بحكم العقل ليس ادراكه لحكم شرعي اذ لا معنى للتطابق هنا، بل الكلام فى خطأ العقل و صوابه في الادراك.

والمخالف هنا كما عرفت طائفة من الاخباريين بل المراد انشائات العقل لا ادراكاته.

فمعنى القضية كما عرفت في القضية الاولى ان كل واجب عقلي اى فعل حسن لا يرضى العقل بتركه فهو واجب شرعي و هذا يتصور على وجهين:

الاوّل ـ ان يكون الشارع قد اكتفى في بعض الاشياء بحكم العقل فجعل العقل رسولاً و واسطة منه الى العباد في ذلك البعض.

والثانى ـ ان يكون الشارع صدر منه الحكم الشرعى على لسان الرسول الظاهرى مطابقاً للعقل، و نتكلم فى الثانى ثم فى الاول.

فنقول قد يستدل عليه بانه بعد ما ثبت ان لكل واقعة مطلقاً او لكل واقعة يحتاج الى حكمها العباد ـ حكماً شرعياً صادراً عن الشارع مخزوناً عند خزانه و ثبت بالكلية المتقدمة ايضاً ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل، فنقول اذا حكم العقل فى فعل بحكم، فنقول انه لابد فيه من حكم صادر عن الشارع بمقتضى ما ذكرنا، و هذا الحكم ان كان مطابقاً لحكم العقل فهو المطلوب و ان كان مخالفاً ثبت انتقاض ما ذكرنا من الكلية المتقدمة القائلة:

بان حكم الشرع موافق لحكم العقل.

و يضعفه ما عرفت من ان تلك الكلية لم يثبت بدليل عقلی و لا بطريق نقلی يفيد العلم بالكلية و عدم التخلف، و ان لفّقنا لها جملة من الآيات والاخبار المعتضدة بالاستقراء والاعتبار.

فالتحقيق فی المقام، التفصيل فی حكم العقل بين ما اذا كان الحكم ارشادياً يقصد منه التبعيد عن المفسدة و التقريب الی المصلحة و بين ما اذا كان حكمه لاجل ملائمة الفعل فی نفسه او منافرته كذلك.

فلاوّل لا يلازم حكم الشارع الّا علی النحو الذی حكم به العقل من الحكم الارشادی نظير امر الطبيب الذی لا يترتب علی مخالفته عدا المفسدة دون الحكم علی النهج المتعارف بين الموالی و العبيد.

والثانی: فيه تفصيل بين الاحكام بان يقال ان العقل اذا استقل بوجوب شيئی او حرمته بحيث لا يرضی بتركه او بفعله بعد الاحاطة بجميع ما هو عليه من الخصوصيات، فالحكم الالزامی لا يجوز ان يتعلق بفعل القبيح و لا التحريمی بفعل الحسن لما ذكرنا من عدم حكم الشارع بخلاف حكم العقل فی اعتقاد الغافل، فلا يرد ما قيل من ان المسلم ان الشارع لا يوجب القبيح الواقعی و لا يحرم الحسن الواقعی و لا ما حكم عقولنا بحسنه او قبحه، فلو حكم الشارع هنا فلا يحكم بخلافه.

و امّا وجوب صدور الحكم منه فلم يثبت عليه دليل غاية الامر انه يجب عليه بيان المصالح و المفاسد، و هو لا ينحصر فی انشاء الحكم، لكن هذا المقدار كاف بعد ما ثبت ان لكل واقعة حكماً، مضافاً الی ما سيجيئی من

اتفاق اصحابنا والمعتزلة على كون التكليف فيما يستقل به العقل لطفاً فلا يخل به الحكيم.

فنقول: ان الحكم الالزامی لا یجوز ان یتعلق بفعل القبيح و لا التحريمی بفعل الحسن لما ذكرنا من عدم حكم الشارع بخلاف حكم العقل فی اعتقاد الغافل، فلا يرد ما قيل من المسلم ان الشارع لا يوجب القبيح الواقعی و لا يحرم الحسن الواقعی لا ما حكم عقولنا بقبحه و حسنه.

توضيح الرد انه ليس لنا مرآة للواقع الا اعتقادنا و لا ينفعنا التكلم فی الواقع مع قطع النظر عن الاعتقاد، و الّا فانا لا ننكر ان الشارع لا يتعدی فی حكمه الحسن و القبيح الواقعيين دون المحكوم بهما فی عقولنا لكن الواقع لا يوصل اليه الّا بالادراك فالمدرك و اصل فی اعتقاده و ان كان مخطأ.

و كذلك لا يجوز حكم الشارع بكراهة ما يستحب عقلاً او تحريمه او استحباب ما هو مكروه غير محرم عقلاً او ايجابه، بخلاف ايجاب المستحب و المباح و تحريم المكروه والمباح.

والحاصل ان الحكم الشرعي دائر مدار حسن التكليف فاذا لم يؤد صفة المكلف به من الحسن او القبح الی قبح التكليف بخلاف مقتضی صفة الفعل فلا مانع عن الاختلاف و ان ادی فلا يجوز، و من هنا ظهر فساد تجويز التخلف مطلقاً و كان منشأ توهم ذلك ما يترائی من التخلف فی بعض موارد التی ذكرها و ليس شيئی منها فی الحقيقة من موارد التخلف.

منها: ان الشارع كثيراً ما يرفع وجوب شيئی بلزوم العسر علی الفاعل بل قد يوجب العسر علی اكثر الفاعلين رفع الحكم عن الكل، و لا يخفی ان الحكم العقلی هنا موجود خصوصاً فی مورد فقد الحرج مطلقاً، و الّا لم يكن

في رفع الحكم بالحرج امتنان على العباد.

و منها: ان المكلف به قد يكون قبيحاً و لا يحسن الحكم الّا بايجابه للخوف عن تحريمه و هذا جار في جميع الاحكام الصادرة تقية.

و منها: انا نقطع بانه لافرق في تقبيح العقل بين القبيح الصادر من الشخص البالغ خمسة عشر سنة و بين الصادر عمن هو دونه بيوم او يومين مع ان الشارع كلف الاول و لم يكلف الثاني، فيظهر من ذلك ان المصحح للتكليف هو الحسن فيه لا صفة المكلف به من الحسن او القبح والجواب امّا عن الاول فبمنع كون الفعل بوصف كونه عسراً مما يحكم بحسنه العقل بحيث لا يرضى بتركه و ان لزم من ذلك الحرج على الفاعل ـ و توهم انه لا وجه حينئذ للامتنان برفع التكليف بل هو نظير ترك التكليف لساير الافعال الخالية عن الحسن، مدفوع:

اوّلا ـ بورود مثله على مذهب هذا المنكر من كون التكليف تابعاً لحسنه لا بحسن المكلف به، فانا نقول ان الزام هذا الفعل العسر ان لم يكن فيه حسن و لا من جهة معارضة حسن فعل اخر كالتسهيل على العباد مع وصف كونه عسراً فلا وجه للامتنان برفعه بل هو كترك سائر الالزامات الخالية عن الحسن، و ان كان فيه حسن مع وصف كون المكلف به عسراً فلا وجه لترك الحسن من غير داع و لا امتنان فيه بل الامتنان بخلافه.

و ثانياً ـ بالحلّ و هو انه يكفى فى الامتنان مراعات صفة العسر فى الفعل و كون الفعل معه غير بالغ حد الالزام او حد الرجحان اذا كان بالغاً حد الالزام مع قطع النظر عن ملاحظة صفة العسر كما انه يكفى فيه على القول بتبعية التكليف لحسنه لا لحسن المكلف به مراعات جانب التسهيل على المكلف،

فلا يقدح على القولين كون ترك المراعات قبيحاً.

الاترى ان الله سبحانه منَّ على نبيه ـ صلى‌الله عليه وآله ـ برفع بعض الامور الشاقة التى فيها الحرج مع ان ايجابها كان مخالفاً للطف الواجب، فمناط الامتنان فى الشرع ـ بل فى التكاليف العرفية ـ هو كون الفعل حسناً ذا مصلحة لا يرضى المولى بتركه، مع قطع النظر عن كونه عسراً فانتفاء ذلك لصفة العسر لا يوجب عدم تحقق الامتنان.

و امّا عن الثانى باحد وجهين:

احدهما ـ ان التكاليف الصادرة تقية انّما صدرت على نحو التورية، بان يكون قد اريد منها بعض التأويلات البعيدة مثل ان يراد بقوله: اغسل رجليك فى الوضوء معنى لا ينافى المسح، او يكون الحكم فى نظره مقيداً بصورة التقية عند العمل او نحو ذلك فى المثال او فى غيره.

فيكون قد لبس الحكم على المخاطبين و طلب ما هو مطلوب فى نفس الامر و ان وقع المخاطب في خلاف الواقع بل ربما ظهر ذلك من بعض كلمات بعض الائمة ـ صلوات‌اللّه عليهم ـ فى مواضع عديدة على ما هو ببالى، و بالجملة ففى الاخبار شبه ما فى الكتاب المنزل من الظواهر والبطون فليس فيها تكليف مخالف لمقتضى صفة المكلف به.

والثانى ـ ان التكليف الصادر على وجه التقية انما هو تكليف صورى و هو فى الانشائات نظير الكذب فى الاخبار فهو خارج عن محل الكلام، فان الكلام فى الطلب الواقعى، و الّا فاى عاقل ينكر جواز ان يقول المولى الحكيم لاجل التقية مكان قوله: افعل الفعل الفلانى، لا تفعله مع فرض كون الفعل الفلانى فى غاية الحسن و نهاية المصلحة عند المولى.

و ان شئت فقل ان الكلام فى الاحكام المنزلة من اللّه ـ عزّ اسمه ـ على نبيّه ـ صلى‌الله عليه وآله ـ و امّا الانشائات الصادرة عن الائمة ـ عليهم‌السلام ـ الذين هم المختصون بالتقية بيان للتكليف لا تكليف حقيقى الّا على سبيل الحكاية والتبليغ.

و امّا عن الثالث ـ فبانا لم نلتزم وجوب الحكم من الشارع على طبق العقل بل قلنا انه لو حكم فانما يحكم على طبقه.

و نظير ذلك ان العقل قد ينافره بعض افعال البهائم و الاطفال الغير المميزة مع انه لا حكم فيها لا عقلاً و لا شرعاً، فكما ان المنافرة الفعلية ليست علة تامة للحكم العقلى فكذلك الحكم العقلى ليس علة تامّة للشرعى فتأمل.

و يمكن ايضاً التزام كون الظلم حراماً شرعياً بمعنى كونه مبغوضاً للّه و تركه محبوباً عنده على الصبى المميز المدرك لقبح الظلم كما هو غاية الامر انتفاء العقاب لحديث «رفع القلم و انه لا يكتب عليه السيئات»[1] بل نفس هذه العبارة الواردة فى الاخبار اعنى «لا يكتب عليه السيئات» يدل على كون السيئة سيّئة فى حقّه و انّما رفع عنه المؤاخذة عليها بل كتابة الحسنات له كما فى بعض الاخبار النافية لكتابة السيئات عليه تدل على ذلك فانها تشمل ما لو ترك الصبى المميز القبيح لقبحه او لكونه مبغوضاً للّه تعالى فان الظاهر من بعض الاخبار ان اللّه تعالى يثيبه على ذلك و لا شك ان الثواب كاشف عن ثبوت الحكم الشرعى لكن نفى العقاب لا يكشف عن انتفائه فتأمل.

۱- رواه الفريقان: جامع احاديث الشيعة: ج ۱ ص ۴۲۰ و بعدها جامع الاصول لابن اثير: ج ۴ صص ۳۴۹ - ۲۷۲ - ۲۷۱.

[المقام الاوّل: كون العقل حجة برأسه]

و امّا المقام الاوّل و هو كون العقل حجّة برأسه اكتفى به الشارع فى بعض الاحكام، و لو لبعض العباد فهو و ان دلّ عليه بعض الاخبار مثل ما دل على انها الحجة بين اللّه و بين عباده الّا ان ذلك مما لم يثبت و لو ثبت فلم يثبت الّا فى حق من اطلع على اخبار اهل البيت ـ عليهم‌السلام ـ و هذا الشخص غالباً يطلع على ماورد من ان لكل واقعة حكماً مخزوناً عند اهله.

و امّا ثبوت هذا المطلب بدليل غير تلك الاخبار من ادراك عقلى بحيث يكون حجية حكم العقل كنفس حكمه ضرورياً حتى ينفع بالنسبة الى اهل الفترة و اشباههم ممن لم يطلع على ثبوت الاحكام اجمالاً او تفصيلاً، فان اريد به ورود التكليف الاصطلاحى على وجوب متابعته فلم يقم عليه دليل، و ان اريد ان العقل بعد ما حكم بقبح شيئى على سبيل الجزم فلا محالة يحكم بعدم رضاء الشارع على ذلك، فان من علم بعدم رضاء مولاه بالاباق او بقتل ولده يحكم عقله باستحقاق العقاب، فالانصاف ان هذا مما لا يدركه العقل ضرورة و ان لم نتحقق التكليف الاصطلاحى، و انحصار الجزاء فيه ممنوع و مما يؤيد ما ذكرنا ما سيجيئى من تفسير اللطف.

فيما استدلوا به على نفى اعتبار العقل[1]

ثم انه قد استدلوا على نفى اعتبار العقل بوجوه:

منها ـ قوله تعالى: «و ما كُنّا مُعذّبين حتّى نَبعثَ رسولاً» [الاسراء: ١۵]

دل على نفى التعذيب قبل تبليغ الرسول، حتى فيما يستقل به العقل و انتفاء العذاب يكشف عن عدم الحكم.

و فيه اولاً ـ ان الظاهر من الآية سيما بملاحظة سياقها انتفاء العذاب الدنيوى قبل بعث الرسول و هو كذلك، لان الظاهر انه مما يترتب على تكذيب الرسل مع ان الآية قابلة للتخصيص بما لا يستقل فيه العقل لاجل ما ذكرنا من الدليل كيف و استقلال العقل باستحقاق الثواب والعقاب على بعض الافعال مما لا مجال لانكاره كما ذكرنا سابقاً.

و قد يجاب عن الآية بوجوه اخر مثل ان الرسول اعم من الظاهر و الباطن و ان بعث الرسول كناية عن مطلق التبليغ من باب ذكر المقيد و ارادة المطلق لغلبة تحقق ذلك المطلق فى ضمن هذا المقيد، كما فى قوله تعالى: «يا اَيُّها الذّين آمنوا اذا نُودِىَ لِلصَلوة مِنْ يَوْمِ الجُمعَةِ فاسْعوا الى ذكرِاللّهِ وَ ذَرُو البَيْعَ ذلكم خيرٌ لَكُم ان كُنتُم تَعْلَمُون» [الجمعة: ٩]

حيث ان السعى يجب بدخول الوقت لابتداء المنادى، و ان الآية انما يدل على نفى تحقّق العذاب فعلاً قبل البعث فلا ينافى ثبوت الاستحقاق مع البيان

١ـ انظر: مطارح الانظار ص ٢۴١ ـ الفوائد المدنية: للمولى محمد امين الاستر آبادى

العقلی لجواز العفو قبل تبلیغ الرسول نظراً الی عدم تاكّد الحجة.

و فی الاوّل ما لا یخفی و فی الثانی انه خلاف الظاهر فان مجرد غلبة تحقق المطلق في ضمن المقيد انما يصلح ان يكون مصححاً لارادة تعلق الحكم بالمطلق مع دلالة اللفظ علي تعلقه بالمقيد، و لا تصلح لان يكون قرينة علي ذلك كما في عكسه حيث يكون الغلبة قرينة علي ارادة المقيد من المطلق.

و في الثالث ـ ان نفی التعذیب الفعلی ظاهر فی عدم تحریم الفعل حتی انه قد یصرف لاجله بعض ظواهر التحریم عن ظهورها، و لعل من هذا القبیل رفع الیه عن ظاهر النهی عن فعل لورود الدلیل انه لا بأس به.

و ربّما یقال ان الاخبار بنفی التعذیب ینافی اللطف حیث ان الوعید لطف لکونه مقرباً الی الطاعة و مبعداً عن المعصیة فالاخبار بعدم العقاب مقرب الی المعصیة و لا اقل من ان ذلک لا فایدة فی بیانه.

و فیه: ان بیان نفی العقاب لو قبح فانما یقبح اذا کان لمن لم تبلغه دعوة الرسول، فکان مرجعه فی تکالیفه الی العقل فیما یستقل فیه.

و معلوم ان هذا البیان انما وقع فی القرآن المجید الصادع لحکم جمیع ما یستقل به العقل و بعض ما لا یستقل او جمیعه فلا یلزم من بیان ذلک مخالفة اللطف بالنسبة الی من بین له.

والحاصل ان بیان نفی العقاب انما یقبح لمن یکون هذا البیان له مبعداً عن الطاعة و مقرباً الی المعصیة، دون من لیس بالنسبة الیه لذلک و فائدته بالنسبة الی هذا الشخص اظهار سعة رحمة الله تعالی بانه لا یعذب قبل تاکید

الحجة و تكرر البيان بالشرع الداخلي والخارجي.

و نظير ذلك على ما هو ببالي مع بعد العهد ما ذهب اليه الشيخ في «عدّته» من كفاية الوصول الى المعارف و لو بالتقليد من دون الّا[۱] ان النظر واجب مستقل لكنه معفو عنه[۲]، و يمكن دفعه بوجوه:

احدها النقض بكثير من المحرمات المخبر عنها العفو كالصغائر لمجتنبي الكبائر و كالظهار على ما قيل و كالمحرمات بالنسبة الى الصبي على ما اخترناه.

الثاني ـ ان الخطاب السمعي بالمستقلات العقلية قبل سماع الآية فلا يوجب نقض الغرض.

الثالث ـ ان دلالة الآية على العفو ظنية فلا يوجب نقض الغرض بيانه ان الخطاب به انما يقدح بالنسبة الى من يستفيد من الآية القطع بالعفو و هو المعصوم او تاليه الذي لا يضره سماع مثل ذلك نظراً الى ان الرادع له عن المعاصي مجرد قبحها و عدم رضاء الشارع بها لا خوف العقاب و امّا في حق

۱- كذا في الاصل.

۲- قال الشيخ في آخر«فصل في ذكر صفات المفتي و المستفتي»:...ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد المحق في اصول الديانات و ان[كان]مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به و انه معفوّ عنه و انما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احداً من الطائفة و لامن الائمة (ع) قطع موالاة من سمع قولهم و اعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجّة عقل او شرع و ليس لاحد ان يقول ان ذلك لايجوز لانه يودّي الى الاغراء بما لايؤمن ان يكون جهلاً...

عدة الاصول:ص۲۹۴ الطبعة الحجرية فتأمل.

غيرهم فلا يفيد ظاهر الآية الّا الظن النوعى لاصالة عدم القرينة الصارفة عن الظاهر و هو لا يوجب الا من العقاب المقطوع باستحقاقه الا لمن لا يبالى بالمعاصى فيرتكبها باضعف ما يوجب الغرور مثل ما يسمعون من طريق مرسل ان السيئات لا يكتب فى ثلثة ايام من شهر ربيع الاول والحاصل ان الآية لا يوجب القطع و لا الظن الشخصى بارادة العفو عن القبايح العقلية قبل ارسال الرسل.

فربما يعترض عليه بان العفو عنه حتماً موجب لعدم تخلف المقلد له اذا علم انه مما لا يؤاخذ عليه و لا يسئل عنه.

والجواب عن ذلك بمثل ما ذكرنا من ان هذا العفو لم يطلع عليه المقلدة حتى تكون موجباً لتقاعد هم عن النظر، و انما اطلع عليه الاوحدى من العلماء.

فان قلت: ان المقلدة ايضاً لم يطلعوا على وجوب النظر.

قلت: وجوب النظر يمكن ان يؤخذ بطريق التقليد بخلاف مسئلة العفو، فانه ليس من الاحكام الشرعية.

و فيه تأمل و نظير ما ذكرنا من عدم قبح الاخبار بنفى العقاب اذا لم يوجب التقرب الى المعصية امّا مطلقاً و امّا بالنسبة الى بعض الاشخاص ما ورد من العفو عن نية السوء مع حرمتها، فانه لا ينافى اللطف فى تحريمها لان التبعيد عنها و التقرب الى تركها انما يحصل بما ورد من الوعيد على ترك المنوى، فانه يكفى فى تركه القصد اليه والاخبار بنفى العقاب على القصد لا يوجب التقرب اليه مع وجود الوعيد على المقصود.

و يشبه ان يكون من هذا القبيل ما اشتهر من ورود الراوية بانه لا يكتب السيّئة فى ثلثة ايام من يوم الغدير الى ما بعده، فان هذا لو قبح فانما يقبح لو وصل على وجه القطع الى عوام الناس الذى لا يبالون بالمعاصى و لو يلعون فيها بادنى بشارة بل اتكالاً على توبتهم و على رحمة الله تعالى.

فكيف اذا قطعوا من اخبار المخبر الصادق بانهم لا يؤاخذون عليها مع ان الاخبار بنفى التعذيب على الوجه العام بالنسبة الى المعاصى لا اشكال فى كونه مقرباً الى المعصية ـ بل مخلاً بالنظام فالموجب لعدم توغلهم فى المعاصى فى هذه الايام، هو عدم سماعهم لهذه الرواية على وجه يقطعون به او يطمئنون عليه.

و انما علم بذلك الائمة ـ عليهم السلام ـ و اصحابهم الذين يقربهم الى المعاصى بشارة الاجر عليها، لانهم لا يحترزون عن المعاصى خوفاً من النار بل و اظن انهم كانوا اظنّاء بمثل هذه الروايات الواردة لبيان سعة رحمة الله ـ تعالى ـ لا لتغرير الجهال و العوام كارهين لانتشارها و لا ينبغى للشخص اظهار امثال ذلك، بل و قد يحرم اظهاره لبعض الاشخاص.

و لنرجع الى ما كنا فيه فنقول: ان نفى فعلية التعذيب و ان كان يجتمع مع الحرمة الّا ان فيه ما ذكرنا من انه ظاهر فى الاباحة ظهوراً قوياً قد يصرف به بعض ظواهر التحريم، فلابد من الرجوع بالاخرة الى ما دل على حجية العقل ليثبت به الحكم الشرعى على وجه اليقين، و يجمع بينه و بين الآية بالقول بالحكم الشرعى مع نفى العقاب على المخالفة.

و انت خبير بان الجمع بينهما بتخصيص الآية اولى.

ثم اولی هذا مضافاً الی ان التزام عدم العقاب علی مخالفة مقتضی العقل یسقط القول لحجیة العقل عن الثمرة کما لا یخفی الوجه فی طائفة من الاخبار الدالة علی نفی التکلیف قبل بیان الشرع مثل قوله ـ علیه‌السلام:

کل شیئی مطلق حتی یرد فیه نهی.

و قوله ـ علیه‌السلام:ان علی الله بیان ما یصلح الناس و ما یفسدهم و ان الزمان لا یخلو عن امام معصوم لیعرف الناس ما یصلحهم و ما یفسدهم و ان اهل الفترة و اشباههم معذورون و یکون تکلیفهم یوم القیامة و ان اللّه ـ تعالی ـ یحتج علی العباد بما انهم عرفهم.

و صحیحة زرارة:لو ان رجلاً قام لیله و صام نهاره و تصدق بجمیع ماله و حج جمیع دهره و لم یعرف و لایة ولی اللّه فیوالیه و یکون جمیع اعماله بدلالته الیه ما کان له علی اللّه عزوجل حق فی ثوابه و لا کان اهل الایمان».(۱)

مع ان التصدق سیما المندوب منه مما یستقل بحسنه العقل، و فی صحیحة منصور ابن حازم عن ابی عبدالله ـ علیه‌السلام ـ: قلت من عرف ان له رباً فینبغی ان یعرف ان لذلک الرب رضی و سخطاً و انه لا یعرف رضاه و سخطه الا بوحی او رسول فمن لم یأته الوحی فعلیه‌ان یطلب الرسول الی غیر ذلک من الاخبار.

والجواب عنها: بعدم نصوصیة شیئی منها بل عدم ظهوره فی المدعی

---

۱ ـ هذا من حدیث طویل جاء فی الکافی و المحاسن کما جاء فی جامع احادیث الشیعة ج یک صص ۵۱۲ و ۵۱۳ و فی المخطوط تصرف فی ترتیب الفاظ الحدیث.

كما لا يخفى، فكيف يعارض ما استدل به المثبت مضافاً الي معارضتها باخبار اكثر منها و اظهر دلالة علي الاعتبار بالعقل و انه الحجة بين اللّه و بين العباد و هى الحجة الباطنة و به يثاب و به يعاقب و غير ذلك من الاخبار.

الثالث ـ ما عليه العدلية من ان التكليف مما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح.

بيان كلام صاحب الوافية:

«ان الكلام في اثبات الملازمة بين حكمي العقل والشرع قليل الجدوى»

اعلم انه ذكر صاحب الوافية ان الكلام فى اثبات الملازمة بين حكمى العقل و الشرع قليل الجدوى اذ قلما يوجد حكم عقلى غير منصوص عليه فى الشرع و استحسنه السيد الصدر في شرح الوافية لكن لم يستوجهه القاضى المحقق القمى ـ قدس سرّه ـ نظراً الى ان حجية ظن المجتهد الذى تدور عليه رحى الفقه عند القائلين بانسداد باب العلم والظن الخاص فى معظم الفقه من ثمرات هذا النزاع، فان الدليل عليها هو العقل، لان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم و انحصار المناص فى الظن.

و ردّ ذلك بعض من تأخر بما حاصله: منع هذا الحكم العقلى و هذا الرد لا وقع له لامكان دعوى وجود الثمرة عند من يقول بتمامية هذا الحكم كما عليه جماعة من متاخرى المتاخرين.

و قد استدلوا على حجيّة خبر الواحد بوجوب دفع الضرر المظنون و قبح ترجيح المرجوح و احسن من ذلك رده بقيام الاجماع على حجيّة الظن مع فرض تمامية مقدمات دليل الانسداد كما يظهر دعوى ذلك من غير واحد من

العلماء.

لكن التحقيق في الجواب: ان يقال: ان الاحكام العقلية المتعلّقة بحجية الظن عند الانسداد:

منها: هو راجع الى فعل الله ـ تعالى ـ كقبح التكليف بما لايطاق.

و منها: ما هو راجع الى فعل العبد كوجوب الاطاعة الظنية و قبح العمل بالموهوم مع فرض بقاء التكليف و عدم سقوطه و عدم وجوب تحصيل العلم و عدم مرجع شرعي.

و لو كان اصلاً اما ماكان راجعاً الى فعل الله ـ جل ذكره ـ فهو خارج عن محل الكلام في الملازمة اذ لا يتصور الحكم الشرعي في افعال الله تعالى.

و امّا ما هو راجع الى فعل العبد فيكفي فيه حكم العقل و لا يحتاج الى صدور الحكم عن الشارع لان هذا الحكم راجع الى حكم العقل بوجوب اطاعة الله سبحانه، فكما ان العقل يحكم بوجوب الاطاعة العملية مع العلم التفصيلي بالمكلف به و لا يحتاج الى حكم الشارع بوجوب الاطاعة و لو حكم به كان ارشاداً محضاً كاوامر الطبيب لا يترتب على مخالفته سوى اثر ترك المامور به، كذلك يحكم بوجوب الاطاعة الظنية عند فقد العلم بالمكلف به و فقد ما يقوم مقامه مع فرض سقوط التكليف.

والحاصل: ان هذا الحكم العقلي من فروع حكم العقل بوجوب اطاعة الشارع و حرمة تفويت اوامره مهما امكن، نظير حكم العقل بالتخيير بين المحتملين الذين يقطع بوجوب احدهما فان وجوب احدهما و حرمة المخالفة القطعية عقلي لايحتاج الى تشريع حكم مطابق له، اذ لو طلب لم

يكن طلبه تشريعاً بل كان طلبه ارشاداً خارجاً عن الحكم الشرعى، فان الاوامر الارشادية لا يفيد حكماً شرعياً من الاحكام الخمسة و ان كان فعل المامور به فيها محكوماً فى نفسه بحكم شرعى.

ثم لو سلمنا الحاجة الى الحكم الشرعى فى المقام كان جميع ماورد من البحث على الاطاعة و الترهيب عن المعصية و حفظ النفس عن النار و غير ذلك ـ كافياً، لان المفروض عدم سقوط التكليف فعلاً بسبب تعذر العلم و الظن الخاص، فالعقاب على ترك ما يقدر ان يحصله بالظن، فيجب التجنب عنه بمقتضى الآيات والاخبار.

ثم ان هذا كلّه اذا قررنا دليل العقل على وجه ينتج حكومة العقل بوجوب العمل بالظن.

امّا اذا قرر على وجه يكشف مقدماته بالمتبع فى الاحكام عند الشارع هو الظن امّا لاجل الاجماع، و امّا لاجل نفس المقدمات لبقاء التكليف و عدم جواز الرجوع الى الاصول الراجعة الى البرائة و عدم وجوب الرجوع الى ما يرجع الى الاحتياط و قبح ترجيح الشارع العمل بالموهوم على العمل بالمظنون.

فيتعيّن كون المتبع عند الشارع الظن فحينئذ لا حكم عقلى بالتحسين و التقبيح فى فعل المكلف حتى يتكلم فى الملازمة بينه و بين حكم الشرع بل الحكم العقلى على هذا التقرير يرجع الى حكم العقل بتعيين احد اطراف المنفصلة الحقيقية بعد نفى ما فيها فهو يرجع الى الملازمات العقلية.

والنزاع فى تطابق العقل والشرع ليس فيها لان العقل فيها يدرك حكم الشرع لا انه يحكم بحكم ليلاحظ التطابق بينه و بين حكم الشرع فافهم هذا.

و لكن هذا المقدار من حكم العقل لا يكتفى به في باب حجية الظن لان المقصود من حجية الظن كونه بحيث يعاقب على ترك مقتضاه و ان لم يطابق الواقع، فيكون مظنون الوجوب واجباً شرعياً يحكم بعصيان تاركه و يترتب عليه جميع آثار الوجوب الشرعي.

اللهم الّا ان يتم ذلك بقبح التجرى، و يقال ان ترك مظنون الوجوب و ان لم يثبت كونه واجباً شرعياً الا انه تجّر على المولى و هو قبيح عقلاً يستحق العقاب عليه، بل يسجيجى ان محتمل الوجوب او الحرمة اذا كان بحيث لا يمكن نفى التكليف فيه بقاعدة قبح التكليف من غير بيان لا يجوز فيه الترك او الفعل، لكن هذا لا يحوج المسئلة الى اثبات الملازمة بين العقل والشرع، لان حرمة التجرى قد استفيدت من كثير من الآيات والروايات مثل فحوى ما دل على «اَنَّ الذينَ يُحِبُّونَ اَنْ تَشْيعَ الفاحِشَةُ فِى الذينَ آمَنُوا [لَـهم عَـذابٌ اَليم]»[۱]، و ما دل على ان المسلمين الملاقين بسيفهم القاتل والمقتول فى النار لان المقتول اراد قتل صاحبه و غير ذلك.

ثم انه ربما يقال ان ثمرة الملازمة يظهر فيمن بعد عن بلاد المسلمين و ارتكب القبايح العقلية كان غير مقصر فى طلب الاحكـام، فـانه يسـتحق العقاب بناء على ثبوت الملازمة.

و فيه: ان مسئلة الملازمة اذا كانت نظرية بين اولى الانظار من العلماء فلا يخلو امّا ان يكون ذلك البعيد العهد ممن يعتقد بالملازمة، و امّا ان يكون ممن لم يعتقد، فان كان معتقداً بالملازمة فهو مستحق للعقاب و ان لم تقل بالملازمة واقعاً لان مخالفة الاعتقاد تجّر قبيح.

۱- النور: ۱۹

فى ان الاصل فى الافعال الخالية عن امارة المفسدة:

الحظر ام الاباحة؟[1]

اعلم: ان الاقوى فى الافعال الخالية عن امارة المفسدة المقطوع بعدم الضرر فى تركها ما اختاره الشيخ ـ ره ـ فى العدّة من التوقف و وجوب التحرز مستدلاً بقبح الاقدام على ما لا يؤمن فيه المضرّة و مرجعه الى ان دفع الضرر المشكوك واجب عقلاً، و يدل عليه بناء العقلاء على التزام التجنب و عدم اقدامهم على فعل الّا مع ظن السلامة فيه.[2]

و ربّما يتوهم ان هذا مناف لما استمر عليه فتوى الفقهاء من عدم وجوب دفع الضرر المشكوك فى باب التكاليف الشرعية كالتيمم و الافطار و القصر مع الشك فى الضرر.

نعم ربما مال بعضهم كالفاضل الهندى فى مسئلة الافطار من شرحه على الروضة و تبعه بعض من تأخر عنه الى سقوط التكليف مع الشك، لكن لا لاجل وجوب دفع الضرر المشكوك بل لاجل تعلق سقوط التكليف فى الادلة الشرعية على خوف الضرر المتحقق عرفاً مع الشك. والاّ فمع اناطة سقوط التكليف بنفس الضرر لا اظن احداً حكم بالسقوط من جهة وجوب

۱- انظر مطارح الانظار: ص ۲۴۵ و بعدها.

۲- عدّة الاصول: ص ۲۹۶.

دفع الضرر المشكوك و لذا اطبق العلمآء ظآهراً على ان المايع المحتمل كونه خمراً يجب الاجتناب عنه و كذا اكل الطعام مع عدم ظن الضرر فيه.

و دفع هذا التوهم تحتاج الى توضيح و هو:

انّما الضرر امّا دنيوى و امّا اخروى و مرجعه الى العقاب، امّا الثانى فليس موضوعاً للاحكام الشرعية، بل هو تابع لها و وجوب التحرز عن المعلوم منه عقلى ثابت بالفعل المستقل بحيث لا يمكن ان يزاحمه ضرر آخر كما يمكن ذلك فى الضرر الدنيوى كما سيجيئى.

و لو حكم به الشارع كما يقوله: اتقوا النار او لا تعصوا كان ارشادياً محضاً لا يترتب عليه سوا اثر نفس المادة المنهى عنها و هى المعصيته اعنى عقابها و لا يترتب العقاب على مخالفة هذا الامر كما الشأن فى كل امر ارشادى فلا يترتب على اطاعة الاوامر الارشادية و مخالفتها سواى اثر نفس المادة المنهى عنها و هى المعصية اعنى عقابها و لا يترتب العقاب على مخالفة هذا الامركما الشأن فى كل امرارشادىفلا يترتب على اطاعة الاوامر الارشادية و مخالفتها سوى آثار نفس الماموربه او المنهى عنه فعلا او تركا و الا لزم التسلسل فى العقاب.

و يعلم من ذلك حكم الضرر الاخروى المشكوك و انه يجب عقلاً ارشاداً دفعه لا شرعاً بحيث يترتب العقاب على التعريض.

و ربّما يقال بثبوت العقاب على التعريض نظراً الى قبحه عقلاً و تطابق العقل والشرع، و امّا صورة القطع بالعقاب فهو و ان كان الاقدام بنفسه قبيحاً ايضاً الّا ان عقابه يتداخل مع عقاب اصل الفعل، و لهذا الكلام محل اخر.

و كيف كان فالاحكام الشرعية المقيدة فى الشريعة بعدم الضرر ليس المراد بالضرر فيها الا ان الضرر الدنيوى و هو المستقل فى ادلة نفى الضرر.

و حينئذ فنقول ان سقوط ما يسقط بالضرر الدنيوى ليس لاستقلال العقل بالسقوط، كيف و المحقق فى قول الواجب او فعل المحرم ضرر اخروى اعظم بمراتب من الضرر الدنيوى فالمستند فى السقوط حكم الشرع به.

و لذا ترى ان الشارع حكم بوجوب التعريض للهلاك فى الجهاد، و اطبقوا على حرمة قتل النفس المحترمة مع القطع بهلاك نفسه لو لم يفعل و حكموا باباحة تسليم النفس للقتل اذا اكره على اظهار كلمة الكفر بل باستحبابه، اذا كان المكره ممن يقتدى به و يكون فى تسليمه للقتل اغرار للدين.

و حينئذ فالعقل لا يستقل بوجوب دفع مثل هذا الضرر و يكون استقلاله بوجوب الدفع مشروطاً بان لا يثبت من الشرع ضرر فى الترك اعظم من ذلك الضرر الدنيوى، او ثبت من الشرع تلافى ذلك الضرر بشيئى مساو له او اعظم، ليكون ارتكابه مباحاً او مستحباً: فاذا علمت حال الضرر المعلوم عرفت ان الضرر المشكوك انما يجب دفعه اذا لم يحكم باباحة التعريض له او وجوبه، لان المجمل ليس اعظم من المقطوع.

و اذا شك فى الضرر و حكم الشارع بمقتضى اصالة عدم الضرر بترتب احكام عدم الضرر عليه كالوضوء والصوم المدلول عليه بعموماتهما مع الشك فى الضرر و اباحة شكوك الطريق المدلول عليه باصالة الاباحة شرعاً الثابتة بالشرع مع الشك فى الضرر، فالعقل لا يستقل بوجوب التحرز عن

الضرر المشكوك لتدارك هذا الضرر في نظر الشارع.

نعم لو قطع النظر عن الشرع حكم العقل بوجوب الدفع، و كذلك لو علق الحكم الشرعي على مجرد خوف الضرر ـ كما زعمه الفاضل المتقدم و من تبعه ـ لم ينفع اصالة عدم الضرر اذ لا يرتفع بها عنوان الخوف، و كذلك لا ينفع اصالة الاباحة الشرعية الثابتة بادلة حل الشبهة لان الموضوع و هو الخوف غير مرتفع.

و مما ذكرنا يعلم انه لا منافاة بين ذلك و بين تمسكهم في وجوب معرفة اللّه بوجوب دفع الضرر المحتمل.

استدلوا على الاباحة الظاهرية بقضاء الضرورة بالاباحة في الظاهر مع عدم ما يدل على خلافها لظهور ان التكليف باقسامه الاربعة مشروط بالعلم والنسيان و اذ ليس فليس.

و فيه انه ان اريد بالاباحة مجرد عدم الحرج على المكلف، فهو مسلم لكن هذا في الحقيقة قول بعدم الحكم كما يقوله الاشاعرة.

لانهم يقولون ايضاً بعدم الحرج كما صرح به العضدی.

و ان اريد انشاء العقل الرخصة و تخييره بين الفعل والترك، فهو لا يلزم من نفی الاحكام الاربعة و كما ان الاحكام الاربعة شرعية كانت او عقلية ظاهرية او واقعية مشروطة بالعلم و النسيان، فكذلك الاباحة خصوصاً الاباحة العقلية.

و احتجوا ايضاً بان الله ـ تعالى ـ خلق العبد و ما ينتفع به، فالحكمة تقتضی اباحته له ليترتب على خلقه ما هو المقصود و فيه نظر واضح.

و احتحوا ايضاً ببناء العقلاء على عدم اقتصارهم على مقدار الضرورة من الحركات ما لم يقم على خصوص حركة امارة مفسدة و مجرد احتمال المفسدة المسبب عن الامكان الذاتي لا يوجب الكف عن فعل عند العقلاء، بل يعدّون من يكف من دون امارة سوداوياً.

و فيه ان الغالب فى نظر العقلاء ظن عدم الضرر فى حركاتهم و لو فرض الاحتمال المساوى لزم الكف مع ان رجحان الكف حينئذ اجماعي فاذا لا يحكم بالاباحة بل برجحان الترك و تردد الامر بين الكراهة والحظر تعين الاحتياط فتامل.

احتجّ الحاظر بان التصرف فى ملك الغير بدون ترخيص المالك قبيح، و لا ترخيص هنا عقلاً و لا نقلاً كما هو المفروض.

و قد يجاب عنه بمنع قبحه مع عدم تضرره كما فى اخذ قطرة من بحر مملوك ثم ردّها اليه او اخذ حبّة من بلد عظيم ثم و ضعها مكانها.

نعم قد يثبت تحريم مثل ذلك شرعاً.

و فيه انه لا اشكال فى القبح مع منع المالك و ان لم يتضرر و كذا مع الشك فى الرضى والمنع، و ما نحن فيه كذلك لاحتمال عدم الرضا و لا يجب التنبيه حينئذ.

نعم لا يبعد منع القبح مع عدم التفات المالك و الّا فيقال فى الجواب ان احتمال المنع فيما نحن فيه ليس الّا لاحتمال مضرة راجعة الينا لا اليه تعالى، و لامن دون غرض اصلاً لكون المنع عن الانتفاع حينئذ قبيحاً، لانه تفويت نفع بلا ترتب ضرر على احد، فمرجع هذا الدليل الى احتمال المفسدة فى الفعل

وهو الدليل الاخر.

و حاصله كما ذكره فى «العدّة» قبح الاقدام على ما لا يؤمن كونه مضراً و لذا اطبق العقلاء على ايجاب التحرز عن انائين نقطع السم فى احدهما، و امّا اقدامهم على حركات كثيرة و تناول امور غير محصورة من غير التفات الى احتمال المضرة فى شيئى، فلبنائهم على عدم المضرة فيها، امّا لاجل الغلبة لكون المضار اقل وجوداً من غيرها.

و اما لاصالة العدم المعتبرة عند العقلاء فى امورهم و لذا لا يقدمون ـ مع العلم الاجمالى ـ بالضرر كما فى المثال المتقدّم و امّا لحبُّ ذلك الشيىء المتناول الذى يعمي و يصم.

والحاصل انهم ما يقدمون الا بعد بنائهم على عدم التضرر بوجه صحيح او غير صحيح.

بسم الله الرحمن الرحیم

فی معنی الحکم الواقعی والظاهری

الحکم المتعلق بالموضوع من حیث «هو هو» مع قطع النظر عن اتصافه بالعلم والجهل ـ بالمعنی الاعم من الظن والشک والوهم ـ و بما یرجع الی احدهما مثل خبر المخبر و تقلید المفتی یسمی «حکماً واقعیاً اولیاً».

و معنی کونه حکم المکلف مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد المکلف به انه مجعول من الشارع و صادر عنه و منشیء له لا بمعنی تنجز التکلیف به و ترتب آثار التکلیف من الثواب والعقاب علیه.

و هو الذی اتفق علیه المخطئة والمصوبة بالنسبة الی الجهل بموضوع الحکم الفرعی، مثل ما اذا اعتقد الخلّ خمراً و بالعکس و قامت به البینة و بالنسبة الی نفس الاحکام العقلیة من الاصولیة و غیرها.

و اختلفوا فی ثبوتها فی خصوص نفس الاحکام الفرعیة، و معنی کونه اولیاً کونه بحسب الرتبة الطبیعیة مقدماً علی الحکم الثانوی الذی سیجییء، لتقدم موضوعه طبعاً علی موضوع ذلک لا بمعنی تقدم الحکم او موضوعه علی الحکم الثانوی بحسب التنجّز علی المکلف.

ثم ان هذا الحکم قد یتعلق بمطلق المکلف، و قد یتعلق بعنوان خاص منه کالذکر او الانثی والحاضر والمسافر و غیر ذلک من الاوصاف والعنوانات

التى يختلف الحكم باختلافها.

و هذا تارة يكون اختيارياً و هو ما كان الملحوظ فيه المصلحة فى نفس الفعل، و تارة يكون اضطرارياً و هو ما يكون الملحوظ فيه تعذر مصلحة اصل الفعل على المكلف كحلية اكل الميتة، اذا لوحظ الحلية فيه من حيث تعذر الاجتناب و ادراك المصلحة الكامنة فيه فيدخل حينئذ بهذه الملاحظة فى باب الرخصة، و امّا اذا لوحظت من حيث ان بقاء الانسان اصلح من اجتناب الميتة فهو يرجع الى الاول.

و يمكن ارجاعه على الاطلاق الى الاول، لان مراعات جانب المكلف مصلحة في الحقيقة مقدمة على مصلحة الاجتناب و حينئذ يكون معياراً للحكم الاضطرارى على كون اضطرار المكلف و عدم تيسر موافقة الحكم ماخوذاً في موضوعه والامر فيه سهل.

و كيف كان فهذا كله داخل في الحكم الواقعي الّا انه يمكن ان يقال: للاوّل الحكم الاولى باعتبار تعلق الحكم مع قطع النظر عن ما اخذ فى موضوع الحكم الاضطرارى و هو التعذر او التعسر فالحكم الاضطرارى ما لوحظ فى موضوعه العجز عن موافقة الحكم الاختيارى هذا كله فى الحكم المتعلق بالموضوع من حيث هو بالمعنى المذكور.

و امّا الحكم المتعلق بالموضوع من حيث كونه مقطوع الحكم لتكليف من يقطع بحرمة العصير بالاجتناب عنه مع حليته واقعاً او من حيث كونه مظنون الحكم او مشكوكه، او ما يرجع اليهما كخبر المخبر بشرط الوصف او باب التعبد والسببية و فتوى المفتى على احد الوجهين فهو المسمى بالحكم

الظاهرى وبالواقعى الثانوى وجه كونه ظاهرياً انه الحكم بحسب الظاهر من الطرق،و وجه كونه واقعياً ثانوياً انه حكم واقعى تعلق بالموضوع بعد ملاحظة اتصافه بحكم تعلق به القطع او الشك بالمعنى الاعم او ما يرجع [اليهما].

فلابدّ اولاً من ملاحظة حكم لهذا لموضوع، ثم ملاحظة تعلق القطع او الجهل او الاخبار او الفتوى به فاذا صار الموضوع متصفاً بكونه مجهول الحكم او مظنونه او مشكوكه او مخبراً به او مفتى به، فالموضوع بهذا الوصف معروض و موضوع لحكم واقعى هو مثلاً مدلول قول الشارع «**كل مظنون الحكم حكمه كذا**» فهذا بالنظر الى حكم اصل الفعل واقعى ثانوى و بالنظر الى الفعل الموصوف بكونه مجهول الحكم حكم واقعى اولى قد يعرض الجهالة او الظن لهذا فيصير حكم مجهول الحكم مجهولاً؛ فهذا الجهل الثانى يحدث موضوعاً آخر له، و ذلك الحكم واقعى ثالثى بالنسبة الى اصل الفعل، ثانوى بالنسبة الى الفعل المجهول الحكم اولى بالنسبة الى مجهول الحكم الذى جهل حكمه، فينتهى سلسلة الاحكام مترتبة الى حد لا يمكن ان يعرض للموضوع صفة الجهل بحكمه لاستقلال العقل بحكمه.

ثم ان الحكم الواقعى الثانوى و ما بعده انما يتبع فى المصلحة موضوعه و هو الشيىء بوصف الشك فى حكمه او الظن به و ان كان على خلاف مصلحة الواقعى الاولى، فالشيىء المظنون الوجوب يتحقق فيه مصلحة وجودية و ان لم يكن فيه واقعاً مصلحة وجوبية بل كان فيها مفسدة التحريم لان قضية تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الكامنة يقتضى عدم الفرق بين الواقعى الاولى والثانوى.

فى التخطئة والتصويب

اذا عرفت هذا فنقول ان الاحكام فى التخطئة والتصويب يقع فى مقامين:

الاوّل ـ فى ان الحكم الواقعى الاولى واحد يصيبه مجتهد و يخطئه آخرون او انه متعددة بتعدد اجتهاد المجتهدين.

و قد يقال ان تعدد الحكم الواقعي الاولي بتعدد الظنون غير متصور، لان تعلق ظن المجتهد بشيئى فرع فرض تحقق شيئى فى الخارج مع قطع النظر عن الظن فالظن بالشيئى كالعلم به متأخر عن الشيئى يتوقف على ثبوته.

فاذا فرض ان الحكم انما يحدث بعد تعلق الظن او العلم لزم الدور، و الى هذا نظر العلامة فى «مسئلة الجاهل بالحكم» ان الحكم لا يتوقف على العلم لان العلم يتوقف على الحكم فلو توقف الحكم عليه لزم الدور فعلى هذا يجب ان يكون فى الواقع شيئى واحد تعلق به الظنون يصيبه احدها و يخطأ الباقى.

و يمكن دفعه بان الظنون انما يتعلق بحكم واحد و هو حكم العالم به، فبعد حصول الظن به يحدث فى الفعل مصلحة على طبق المظنون فينشئى الشارع على طبق تلك المصلحة حكماً، هذا على القول بتبعية الاحكام للمصالح و الا فلا يحتاج الى دعوى ترتب المصلحة.

فان قلت: حكم العالم يصير حكماً له بعد العلم فلا متعلق لعلمه او يصير حكماً له قبل ذلك فقد يثبت الحكم قبل العلم.

قلت: اولاً ـ الكلام فی الظان و امّا العالم كالنبییء ـ صلی‌الله علی وآله وسلم ـ والائمة ـ صلوات الله علیهم ـ فلیس حكمهم تابع لعلمهم، بل النزاع فی التخطئة والتصویب مختص بالظنیّات دون العلمیات كما صرحوا به.

و ثانیاً ـ ان الله ـ سبحانه ـ حیث یعلم ان علمه یتعلق فیحكم علیه بذلك الحكم قبل علمه فیتعلق به علمه.

فان قلت: قبل العلم لا مصلحة فی الحكم فلا یجوز الحكم علی رأی العدلیة.

قلت: مع ان هذا لیس مبنیاً علی مذهبهم، یمكن ان یتعلق المصلحة باصل التكلیف و یكون المصلحة فی القاء خصوص هذا الحكم الی الشخص، دون حكم آخر و هو صیروته عالماً به، فیصیر واجد خصوص الملقی و الایراد علی فرض تسلیمه انما یرد لو جعلنا مصلحة اصل التكلیف متحداً مع مصلحة خصوص الحكم، حتی یقال انه قبل تحقق مصلحة خصوص الحكم لا یحسن القول.

فنقول: المصلحة الداعیة الی اصل التكلیف یقتضی التكلیف و الاشخاص قبل التكلیف و ان كانوا سواء فی عدم المصلحة لخصوص حكم بالنسبة الیهم، الّا انهم یتفاوتون بحسب ما یحصل لهم من العلم والجهل فیعلم ان هذا الشخص سیعتقد هذا الحكم فیجعله فی حقه.

و من هنا تبین انه یمكن تصویر تعدد الحكم بحسب تعدد الظنون من غیر حاجة الی التزام ارجاع ظنونهم و جعلها متعلقة بحكم العالم، بل یمكن ان یكون سبحانه حیث یعلم ان زیداً سیظن الحكم بالنسبة الیه ذلك، فیجعل

الحكم بالنسبة اليه ما ظنه.

فان قلت: هذا كله مناف لمقتضى الادلة المنصوبة من الشارع من اللفظية كالكتاب و السنّة، و من اللّبية كالقياس والاستحسان و الاستقراء و الاولوية فان المتعلق فى الجميع و المدلول فى الكل هو حكم جميع المكلفين.

والحاصل: ان مظنون كل مجتهد هو حكم اللّه بالنسبة الى الكل فلابد ان يكون شيئاً واقعياً واحداً يتعلق به الظنون.

قلت: امّا الادلة اللبّية كالقياس و الاستقراء و الاستحسان و غيرها مما ليس لفظياً، فليس تحقّقه موقوفاً على تحقق متعلق له فى الخارج، فان الظنّ بالشيئى لا يستلزم وجود ذلك الشيئى فى نظر الظانّ، و لا فى نظر غير، امّا الغير فواضح فانه قد يقطع بعدمه، و امّا فى نظر الظان فلانّ ذلك انما هو بحسب ظنه و ليس يعلم او يظن به من جهة اخرى فيمكن ان لا يكون فى الواقع حكم عام و يظن هذا انه كذا و يظن غيره انه كذا و هكذا.

و دعوى ثبوت العلم الاجمالى لجميع الظّانين بثبوت حكم واحد مشترك بين الكل فمطابق لظن احد و يخالف ظنون آخرين لا ترجع الا الى نفس النزاع فى التخطئة و التصويب.

و امّا الادلة اللفظية فالانصاف ان الكل عالمين بثبوت مدلول واحد لها مع قطع النظر عن تعلق الظنون بذلك المدلول.

فالاولى ان يقال: ان المصوبة يدعون تقييد تلك الادلة بالمكلف العالم بمضونها فقوله تعالى «للّه على الناس حج البيت»[١] و قوله «يجب صلوة

---

١ - آل عمران: ٩٧

الجمعة على كل احد» مقيد بالعالم به لا يلزم من ارادة هذا التقييد مع تجريد الكلام عنه قبح اذ لا يلزم منه الاغراء بخلاف المطلوب، لان المكلف ان تفطن له و علم به فهو محكوم به والا فلا يتوجه اليه هذا الخطاب حتى يلزم الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير قرينة.

والحاصل: انه لو ادعى المصوبة تقييد الادلة اللفظية كلها بصورة العلم و اختصاصها بالعالمين، فلا يلزمهم الاغراء و لا مخالفة الحكمة التى هى الباعثة على الحكم برجوع اطلاقات الكلام من حيث الاحوال الى العموم اذ من علم بالخطاب فهو واجد للشرط و من لم يعلم به فليس مخاطباً بشيئى، مع ان هذا الكلام يرجع الى الايراد على مذهبهم والمقصود تصور مذهبهم لا تصحيحه فتدبّر.

فحاصل الكلام فى المقصود من هذا المذهب هو و جهان:

الاوّل ـ ان الفحص و الاجتهاد يتعلق بحكم العالم كالنبيىء ـ صلى الله عليه وآله ـ فالذى يظن المجتهد هو ذلك الحكم لا حكم جميع المكلفين، حتى هذا الظان ليلزم منه ثبوت الحكم قبل ظن.

نعم المخطئة يدعون ان هذا الذى يطلبونه هو الحكم المشترك بين الكل لا المختص بالعالم فقط، والمصوّبة يدعون انه مختص بالعالم و هذا الوجه يتاتى فى الادلة اللفظية والبينة لكن مع تقييد مدلول اللفظية بالعالم.

والثانى ـ ان المقصود رفع اتحاد الحكم فى الواقع حتى يلزم خطأ بعض المجتهدين لا ان ظنّ المجتهد لا شيئى واقعى حتى لا يتصور تعلق الظن بالحكم مع تأخر الحكم عن الظن بمقتضى قولهم بتبعية الاحكام للظنون و

دورانها مدارها.

فنقول: ان الحكم فى حقّ من يعلم الله ـ تعالى ـ انه يظن الوجوب الوجوب و هكذا و لا منافاة بين ذلك و بين تبعية الحكم للظن بمعنى كون الظن مع مقتضيات مصلحة الحكم فيوجب الشيئى على من يعلم انه سيظن بوجوبه، لان الفعل يوجد فيه بعد الظن مصلحة ملزمة، و يحرم ذلك الشيئى بعينه على من يعلم انه سيظن بحرمته لان الفعل يوجد فيه المفسدة بعد الظن بحرمته.

و حينئذ فالمصوّبة يقولون بان الثابت فى حق كل مجتهد قبل ظنه ما يعلم الله تعالى انه يظنه و حينئذ فيتعدد الاحكام الله ـ تعالى ـ فى حق المجتهدين و لا يلزم خطأ واحد منهم فيما ظنه.

والفرق بين هذا و سابقه ان فى السابق لم يسلم ثبوت حكم لهم فى الواقع لا واحداً للكل حتى يلزم الاصابة والخطأ، و لا المتعدد التابع للظنون و فى الثانى يسلم ثبوت المتعدد التابع للظنون و لا يسلم ثبوت واحد مشترك بين الكل ليلزم الاصابة والخطأ.

و مما ذكرنا فى هذا الوجه يعلم ما فى الدور الذى قرره العلامة ـ ره ـ فى جاهل الحكم فانّا لا نسلم ان العلم بالحكم فرع ثبوت الحكم، لكن نقول: ان العلم بثبوت الحكم فرع ثبوت الحكم للعالم لا بثبوت الحكم حتى للجاهل و حينئذ فلا يلزم من هذا الا وجوب كون حكم العالم سابقاً على علمه و ثبوته مقدماً على علمه و لو وجد بعد علمه و توقف عليه لزم الدور لكن لا يلزم من ذلك كون الجاهل الذى لا يحصل له العلم محكوماً بالحكم الواقعى بل و لا

الجاهل الذى يحصل له العلم بعد زمان اذ اللازم من الاستدلال بلزوم الدور تقدم الحكم على العلم بمقدار حاجة الكاشف الى مكشوف عنه.

فان قلت قد يتعلق علمنا بان هذا حكم كل احد حتى الجاهل و قد يتعلق علمنا بكون حكمنا فى الزمان السابق ذلك الحكم و ان كنا جاهلين.

قلت نمنع هذا فانه راجع الى دعوى حقية المطلب فى مقام[1] فانا لا نسلم ان الذى يتعلق به العلم هو حكم الجاهل ايضاً او حكم العالم فى زمان جهله و دعوى العلم يرجع الى دعوى العلم بعدم مدخلية العلم فى الحكم و هو عين محل النزاع.

والحاصل: ان المدخلية على وجهين:

الاوّل ـ مدخلية فى تحقق الحكم و هو لا يجوز و الالزم الدور.

الثانى ـ مدخلية فى اقتضاء الحكم و مصلحته بان يكون الفعل لا يتصف بمصلحة الوجوب الّا بعد العلم بوجوبه و لا بمفسدة الحرمة الا بعد العلم بحرمته و هنا ان كان الداعى لاصل التكليف موجوداً قبل العلم صح التكليف بالخصوصيات التى تصير مصلحة بعد تعلق العلم بالحكم كما تقدّم سابقاً و الّا لم يصح التكليف لكونه قبل العلم لغواً خالياً عن المصلحة فى سنخه و فى خصوصيته، و قد تقدم ذلك فى اول المسئلة.

ثم ان الوجه الاوّل من الوجهين غير جيّد لان الظاهر ان ظن المجتهد انما يتعلق بحكم نفسه لا بحكم العالم كما يكشف عن ذلك قولهم انه مامور بالعمل بظنه لا ان مظنونه يصير مجعولاً فى حقه، فان العمل بالظن لا يكون الّا

١- كذا فى الاصل المخطوط.

اذا كان المظنون حكم نفسه فتعين الوجه الثانى فى تصوير مذهبهم.

و لو فسر قول المصوّبة بانه ليس لله في الواقعة حكم قبل الظن اصلاً حتى الحكم الناشئي عن مصلحة الظن و اقتضائه بل لا يحكم الا بعد الظن سقط الوجه الثانى ايضاً اذ مع فرض اثبات ان لاحكم قبل الظن فلا معنى للظن بالحكم مع القطع بعدم الحكم قبل الظن مما لا يجتمعان و لو فرض قولهم بذلك فلا مناص عن الوجه الاول، اذ الظن لابد له من متعلق لا يقطع بعدمه قبل تحقق الظن.

و كيف كان فالوجه الثانى على تقدير تماميته انما يصح فيما اذا كان امارة الظن من الامور اللبيّة مثل القياس و الاستحسان و نحوهما.

و امّا اذا كان من الادلة اللفظية فلا محيص عن التزام كون المراد منها شيئاً واحداً كما يعلمه كل احد فلابد من الرجوع الى الوجه الاول فى الادلة اللفظية بتقييدها بصورة العلم.

نعم قال العلامة فى اوّل التهذيب فى مسئلة ما اذا كان اللفظ متعدد المعنى و المخاطبون مختلفوا الاصطلاح فيحمل كل منهم اللفظ على ما هو الحقيقة عنده لكن الظاهر انه غير موجود فى الكتاب والسنة.

ثم انه يمكن ان يخصص نزاع الفريقين بالاحكام الاجتهادية بالمعنى الاخص، و هو استنباط الحكم عما عدا النصوص من الامارات كما عن «الذريعة» تعريف الاجتهاد بذلك و هو الاجتهاد الذى حكي الاجماع على بطلانه الشيخ والسيد فقالا: بان القياس والاجتهاد ليس من مذهبنا.

و قد ورد في النصوص ذمه منها: ما ورد فى مسئلة القبلة من ان المخالفين يطعنون و يقولون: «اذا اطبقت علينا او اظلمت فلم نعرف السماء

كنا و انتم سواء فى الاجتهاد، فقال: ليس كما يقولون، اذا كان ذلك فليصلّ لا ربع وجوه».[۱] و اشتهر بين المتقدمين ذلك ايضاً و هذا هو الذى وعى الاخباريين الى الطعن على المجتهد.[۲]

و بالجملة فالمراد من الاجتهاد استخراج الاحكام من الامارات لاستفادتها من النصوص و مما يقرب ارادة المصوّبة ما ذكرنا من الاجتهاد انّهم يقولون بالتخطئة فى العقليات لنصب الشارع ادلة عليها فاذا فرض ان الشارع نصب دليلاً على حكم فرعى فهو ايضاً واحد واقعى يصيبه من يصيبه و يخطأه من عداه فيتحقق التصويب اذا لم يكن دلالة على حكم، و امّا معها فلا تعدد فى مفاد الدليل المذكور، فتأمل!

ثم ان بطلان التصويب فى الحكم الواقعى الاولى مما لا يحتاج الى بيان، ان ارادوا به عدم ثبوت الحكم اصلاً، حتى الحكم الشأنى و هو الذى يتنجز على المكلف بعد علمه به، و لا يحتاج فى تعلقه بالمكلف على وجه يترتب عليه اثر الاطاعة والمعصية الى ازيد من العلم به.

وجه البطلان: ما ثبت بالاجماع و الاخبار من ان لكل واقعة مطلقاً او مما يحتاج الناس اليه حكماً معيناً مخزوناً عند اهله، و ان ارادوا انه قبل العلم او الاجتهاد لا للمكلف بمعنى عدم تنجز شيئى عليه قبل ذلك فهو حق للاجماع على اشتراط التكليف بالعلم به.

و اعلم: انه نسب الى محققى المصوبة القول بالاشبه، و هو ان فى كل واقعة شيئاً لو حكم الله فيها لحكم على طبق ذلك الشيئى، فان ارادوا به

۱- وسائل الشيعة: ج ۲ ص ۲۲۶ كذا فى التهذيب و الاستبصار

۲- كذا فى المخطوط.

الشيئي الذي لا يحتاج في استقراره على المكلف الى ازيد من العلم فهو حق و لا معدل عنه و [ان] ارادوا ما عداه فنحن مضربون عنه.

ثم بعدما عرفت من تخطئة المصوبة في نفي حكم اللّه الواقعي، فقد صوبهم بعض المخطئة في اثبات كون المظنون حكماً واقعياً للمجتهد الا ان المصوبة جعلوه حكماً اولياً حيث لم يقولوا بحكم اللّه سواه، و هؤلاء جعلوه ثانوياً حيث اعترفوا بثبوت الحكم الاولي.

و نحن نخطئي الجميع و انه ليس للّه حكم مجعول في خصوص الواقعة عدا الحكم الواقعي الاولي، و ان ظن المجتهد طريق مجعول له الى الحكم الواقعي، فمن ظن بوجوب شيئي و كان حراماً واقعاً فلا يحدث في الفعل بالخصوص بعد الظن بوجوبه مصلحة توجب وجوبه، بل هو باق على المبغوضية الواقعية.

و انما يثاب الآتي بذلك الفعل من حيث انه مطيع في سلوك الطريق المجعول، فالحكمة الداعية في ايجاب سلوك هذا الطريق هو ملاحظة كونه طريقاً غالب الايصال لا ان يتعلق بنفس سلوكه مصلحة.

فلا يلاحظ في ايجاب العمل بالظن الا مصلحة الوصول الى الواقع لا مصلحة مستقلة مع قطع النظر عن ايصاله الى الواقع.

و هذا كله واضح في الظنون التي يوجب العقل العملي بها في الاحكام لاجل انسداد باب العلم مع بقاء التكليف و عدم طريق للامتثال سواه و امّا في الظنون التي...[1]

١- لم يتم كلامه قدس سره هنا بياض في المخطوط قدر ثلث الصفحة و هذا دأب المصنف (ره) في تآليفه.

[فائدة ٢٢]

فی وجوب ترتیب المجتهد آثار الفعل الصحیح علی ما یصدر من مجتهد آخر یخالفه فی المسئلة

اذا ظن المجتهد بحکم من الاحکام الشرعیة الفرعیة عن امارة معتبرة عنده کان مظنونه حکم الله الظاهری بالنسبة الیه و الی من یقلده تقلیداً صحیحاً، فاذا ظن بصحة عقد الباکرة من دون اذن ابیها کان ذلک حکم اللّٰه فی حقه و حق مقلده و کانت الباکرة التی یعقدها لنفسه او لمقلده زوجة للمعقود له بالنسبة الیه یجب ترتیب اثار الزوجیة الواقعیة و احکامها علی المعقودة المذکورة.

و هذا الحکم اعنی وجوب ترتیب آثار الزوجیة الواقعیة لیس مختصاً بهذا المجتهد و مقلده کما قد یتوهم فی بادی النظر، نظراً الی ان الزوجیة انما تثبت فی حقهما لا فی حق مجتهد مانع عن عقد الباکرة بدون اذن ابیها فهی فی حق مجتهد مانع اجنبیة واقعاً بالنسبة الی من عقد علیها الا انه رخص له فی ظاهر الشرع ان یعامل معها معاملة الزوجیة.

بل التحقیق: ان وجوب ترتیب الآثار واجب ایضاً فی حق غیرهما حتی المجتهد المانع عن استقلال الباکرة فی العقد، فیجوز لهذا المجتهد المانع اذا

كان اباً للمجوز ان ينظر اليها و ان يعطيها المهر و الميراث لو مات الزوج و يحرم عليه مؤبداً و ان كان مثل هذا العقد فاسداً عنده.

و ذلك لان حجية ظن المجتهد و كونه بمنزلة الواقع فى حقه مفروض الثبوت، حتى عند هذا المجتهد المانع، و هو ايضاً حاكم بحجية ظنه عليه و على مقلده و كونه بمنزلة الواقع بالنسبة اليهما و لذا يأمر بتقليده و يحكم بصحة تقليده.

و بالجملة فظن صحة العقد و زوجية الباكرة المعقود عليها و ان كان مختصاً بالمجتهد المجوز، الّا ان حجية هذا الظن و كون الصحة المظنونة بمنزلة الواقعية بالنسبة الى المجوز و مقلده ثابتة عند جميع المجتهدين، حتى المجتهد المخالف له في هذه المسئلة.

فيصح ان يفتى المجتهد المخالف و يحكم بان المعقود عليها بمنزلة الزوجية الواقعية للعاقد لان العقد صحيح فى حقه فاذا فرض انها عند هذا المجتهد المخالف بمنزلة الزوجة الواقعية للعاقد وجب عليه ان يترتب جميع اثار الزوجية من جواز النظر و تحريم العقد و نحو هما مما ذكرنا من الآثار و غيرها.

فان قلت: ان اريد بكون المعقود عليها عند هذا المجتهد المخالف بمنزلة الواقعية للعاقد المجوز كونها عنده كذلك فى الواقع عنده ممنوع، و ان اريد كونها عنده زوجة المجوز فى حقه فمسلم، لكن لا يستلزم ذلك لمن يجب على المجتهد المخالف ترتيب آثار الزوجية الواقعية، لان معنى كونها بمنزلة الزوجة الواقعية فى حق المجوز انها كذلك بالنسبة الى تكليفه، فمعنى حكم

المخالف انها كذلك بالنسبة الى تكليفه ان يحكم بانه يجب على المجوز ترتيب آثار الزوجية لا انه يجب على نفسه ذلك.

قلت: معنى كونها زوجة في حق العاقد المجوز ليس الّا ان الشارع جعلها بمنزلة الزوجة الواقعية و امّا كونها بمنزلة الزوجة بالنسبة الى تكليفه بمعنى انه مكلف بترتيب آثار الزوجية عليها، فهو من آثار حجيّة ظنه لانفسها.

فان معنى حجيّة ظن المجتهد ـ الذى يعترف به كل مجتهد حتى المخالف له فى المسئلة ـ هو كون مضمونه بمنزلة الواقع المعلوم، فكما ان المجتهد مكلف بالحكم على مضمونه بانه المجعول فى حقى ظاهراً فكذلك مكلف بالحكم على مضمون من خالفه بانه لمجعول في حقه ظاهراً.

فاذا ظن المجتهد بصحة عقد الباكرة بدون اذن ابيها و كونها زوجة بعد العقد فعقد عليها كذلك وجب على كل مجتهد موافق له او مخالف بان العقد صحيح فى حقه والمعقودة زوجة له ظاهراً و انها مع الزوجة الاخرى التى يعقدها المخالف زوجة من جهة اذن ابيها في العقد سيان لان الزوجة المظنونة بمنزلة الزوجة النفس الامرية.

و ان اردت مزيد ايضاح لذلك فنقول: انا معاشر المخطئة بالنسبة الى الحكم الظاهرى بمنزلة المظنونة بالنسبة الى الحكم الواقعى فى ان الاحكام المشروعة ظاهراً متعددة بتعدد ظنون المجتهد عندنا فكما انه لو فرضنا القول بالتصويب وجب على المجتهد ترتيب جميع آثار الزوجة على من عقد عليها مجتهد مخالف له فى حكم هذا العقد فكذلك على القول بالتخطئة لما عرفت من ان الفرق بين المذهبين هو كون الاحكام المتعددة بتعدد الآراء واقعية

عند المصوبة ظاهرية عند المخطئة بل ربما يقال لها الواقعية الثانوية على هذا القول، فكان ظنون المجتهدين في واقعة واحدة شرايع مستقلة صوب الشارع جميعها و امر كل احد بانفاذ كل عمل صدر طبق احدها.

و مثل ما ذكرنا من مسئلة العقد، ما لو اشترى احد المجتهدين شيئاً بعقد مختلف فيه يعتقد هو صحته، فانه يصير ملكاً له فيجوز للمجتهد الذى يرى فساد ذلك العقد ان يتصرف في ذلك الشيئى بانواع التصرفات من الابتياع و الاتهاب و الوراثة و نحو ذلك.

فان قلت: كما ان مظنون المجتهد المصحح للعقد بمنزلة الواقع حتى عند المجتهد المخالف، فلا شك ان هذا المجتهد المخالف مظنون نفسه ايضاً بمنزلة الواقع عنده بل اولى، فيجب على هذا المخالف ان يحكم بان المال المزبور ملك للمشترى المزبور نظراً الى حجية ظن المشترى بصحة العقد عنده، و باقياً على تلك البايع نظراً الى حجية ظن نفسه بفساد العقد.

و هذان مما لا يجتمعان الا بان يختص حجية ظن كل مجتهد بنفسه و مقلده و يقال انه يجوز للمجتهد المشترى المذكور و مقلده التصرف في ذلك الشيئى و لا يجوز ذلك للمخالف له و لا لمقلده.

قلت: العمل الصادر من المجتهد المشترى - و هو الاشتراء - لا يصلح ان يتعلق به الّا الحكم المجعول في حق من صدر منه، لان جعل الحكم الكلى السابق على الصدور فانما يصدر العمل حين يصدر متصفاً و معروضاً لذلك الحكم المجعول، فاذا كان كذلك امتنع ان يتعلق به الحكم المجعول لغيره.

والحاصل: ان الحكم المجعول لمجتهد و ان كان عاماً من حيث المفهوم

لجميع الافعال التي وجدت او توجد من كل مكلف فعلاً او فرضاً، الّا انه بحسب التحقق الخارجي انما يتعلق بالفعل الذى يصدر عنه و عن مقلده او عمن لم يسبق الصدور منه جعل خاص فى حقه، كمن يفعل فعلاً لم يجتهد و لم يقلد فيه مع تعدد من يصح ان يرجع اليه.

و بهذا يظهر ان العمل الصادر ممن سبق منه اجتهاد فى المسئلة او تقليد لا يصير معروضاً لحكمين مجعولين لمجتهدين، و امّا عمل من لم‌يسبق منه احد الامرين فلا يكون معروضاً لمجعول ظاهرى الا بعد الاجتهاد فيه او الرجوع الى مجتهد، فلو لم يرجع فيه حتى مات جاز لكل مجتهد ان يعمل فيه بما يقتضيه الاجتهاد، الّا ان يلحقه حكم من حاكم او يصير المسئلة من وقايع غير الميت من الاحياء فيرجع فيه الى مجتهد او يجتهد فيه.

فان قلت ما ذكرت من كون الاحكام الظاهرية للمجتهدين عند المخطئة كالاحكام الواقعية لهم عند المصوّبة، و انها كالشرايع المستقلة التى صوبها الشارع و امر العباد بانفاذ كل عمل يصدر على طبق احدها، انما يصح اذا سلم ان الثابت والمجعول للمجتهد ظاهراً بعد حصول الظن له، هو نفس الحكم المظنون الذى تعلق به الاجتهاد و لكنه لا دليل عليه.

بل غاية ما ثبت من حجية ظن المجتهد هو وجوب ترتيب آثار الواقع على المظنون لاجعل نفس المظنون بالنسبة اليه حكماً يجب انفاذه على احد.

فمعنى حجية ظن المجتهد بصحة عقد الباكرة ليس الا انه يجب على الظان و مقلديه ترتيب آثار العقد الصحيح على ذلك العقد لا ان يجعل هناك جعل ظاهرى للصحة و الزوجية، بان يصير العقد بالنسبة اليه صحيحاً والمعقود

علیها زوجة، نظیر ما اذا قطع الشخص بکون المرئة زوجة له او الشئی الفلانی ملکاً له مع کونهما فی الواقع لغیره.

فان غایة ما ثبت له جواز ترتیب آثار الزوجیة والملکیة فی حقه و لا یجعل الشارع له حکماً ظاهریاً بالزوجیة والملکیة، حتی یجب علی الغیر ترتیب الآثار بان یجعلهما کسایر ازواجه و املاکه.

فان ارید من حجیة ظن المجتهد انه یترتب علی مظنونه احکام الواقع و لایتعدی هذا الترتیب منه الّا الی مقلده فمسلم، لکن حینئذ لایجب علی الغیر سیما المخالف له فی الظن ترتیب الآثار.

و ان ارید من ذلک: ان الشارع قد جعل المظنون بالنسبة الیه و الی مقلده حکماً ظاهریاً بحیث جعل الزوجة المظنونة زوجة والملک المظنون ملکاً له ولمقلده، حتی یجب علی غیره و لو خالفه ان یترتب آثار الملکیة و الزوجیة علیهما فلا نسلمه و انّیٰ لک باثباته.

قلت: الظاهر بل المقطوع من حجیة ظن المجتهد هو صیرورة نفس المظنون حکماً بالنسبة الیه لا مجرد ترتیب آثار الواقع کالمجعول بالنسبة الی معتقد زوجیة امرئة و ملکیة شیئی علی وجه الجهل المرکب، و ذلک لان ادلة حجیة ظن المجتهد تفید الاول.

امّا الاجماع المتکرر فی مقام کلامهم والسنة اقلامهم من ان ما ادی الیه ظن المجتهد هو حکم اللّه تعالی فی حقه و حق مقلدیه و ان ما افتی به المفتی فهو حکم الله فی حق المقلد، فلا یخفی دلالته علی ما ذکرنا من جعل الحکم الظاهری و ان المظنون حکم للمجتهد کالمفتی به للمقلد.

و امّا الادلة الخاصة لكل من المجتهد والمقلد فهو ايضاً كذلك، مثل ما دل على حجية الكتاب و اخبار الآحاد و الاستصحاب و نحو ذلك للمجتهد و ما دل على وجوب الرجوع الى الفقهاء و رواة الحديث و اهل الذكر للمقلد كما لا يخفى على من راجعها بتامل و تدبر:

مثل قول الحجة - عجل الله فرجه - فيما رواه الشيخ والصدوق و الطبرسى فى كتاب الغيبة و كمال الدين و الاحتجاج: «**و امّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم و انا حجة اللّه**» و ان خبر الواحد او الكتاب حجة او كذا حجة دالّ على ذلك.

فان معنى حجيّة الشيئى جعل مدلوله من حيث انه مدلوله حكماً للمكلف، بخلاف من اعتقد بالجهل المركب ككون امرئة زوجةً او شيئى ملكاً له فان اعتقاده هذا ليس حجة شرعية.

و امّا ترتب الآثار فى حقه فهو بحكم العقل حيث انه يستحيل تكليفه بخلاف معتقده.

و كذا قطع المجتهد بالحكم الشرعى لا عن الادلة الشرعية على احد الوجهين، فان الثابت في حقه هو مجرد ترتب الاثار لاجعل الحكم، فظهر الفرق بين ظن المجتهد و بين الاعتقاد الذى يعتقد صاحبه و ان فى الثانى ليس حكم مجعول و انما هو رفع الحكم الواقعى عنه بخلاف الاول.

هذا كله مضافاً الى ان سيرة المجتهدين والمقلدين كلاً على ترتيب الاثار الواقعية على الاعمال الواقعية، فهل ترى من نفسك - اذا اعتقد ابنك المجتهد على باكرة بغير اذن ابيها و هذا العقد عندك فاسد - ان تلتزم بترك النظر اليها و

ترتکب تزویجها سرّاً عن ابنک اذا مضی من زمان وطیه بقدر عدة الشبهة، و تحرمها من میراث الولد و لا تعطیها الّا مهر المثل لا الصداق المسمی، کل ذلک لانها لیست بزوجة للولد و انما کان معذوراً فی ترتیب احکام الزوجه علیها.

و کذا القول فی الملک مضافاً الی لزوم اختلال النظام والحرج کما لا یخفی فی هذا المقام.

و منه یظهر ضعف ما کنا نسمعه من فتوی بعض بان من قلد مجتهداً لا یصح عنده شراء المحقرّات من الاطفال لا یجوز له ان یأکل مما اشتراه منهم من قلد مجتهداً یصح ذلک عنده، فان لازم ذلک جواز تزویج زوجته ایضاً اذا کان مجتهده لا یصحح العقد الذی وقع علیها و ان کان العاقد قلد مجتهداً یصح ذلک عنده.

فان قلت: اذا ظن المجتهد بکفایة فری الودجین فذبح هو او مقلده ذبیحة علی هذا الوجه، فعلی ما ذکرت هل یجوز لمن قلد مجتهداً یعتبر فری الاوداج الاربعة ان یأکل من تلک الذبیحة.

و کذا لو غسل مجتهد ثوباً مرة لانه یری الاکتفاء بالمرة الواحدة، فهل یجوز للمجتهد الذی یعتبر المرتین ان یصلی فی ذلک الثوب ام لا؟

قلت: لا یجوز للمجتهد المخالف و لا لمقلده الاکل من تلک الذبیحة و لا الصلوة فی ذلک الثوب، لان جعل التذکیة و الطهارة شرعاً فی حق ذلک المجتهد لا ینافی جعل عدمها بالنسبة الی المجتهد المخالف، بان یکون الذبیحة مذکاة بالنسبة الی احدهما، میتة بالنسبة الی الاخر، و کذا الثوب

ظاهراً بالنسبة الی احدهما نجساً بالنسبة الی الاخر.

بل لو قلنا بالتصویب و کون المجعول بالنسبة الی کل مجتهد حکماً واقعیاً و شرعیاً مستقلاً لم یکن فی ذلک تناف و تناقض بخلاف مسئلة الزوجیة والملکیة، فان المرئة اذا حکم بکونها زوجة للعاقد ظاهراً عند المخطئة او واقعاً عند المصوبة و حکم علی الشیئی ایضاً بانه ملک المشتری ظاهراً او واقعاً وجب علی کل احد ترتیب آثار زوجیة العاقد و ملک المشتری علیهما بخلاف مثل الذبیحة والثوب فانه اذا حکم بتذکیة الاوّل و طهارة الثانی ظاهراً و واقعاً بالنسبة الی الذابح والغاسل لم یجب علی غیرهما المخالف لهما ان یترتب آثار الطهارة و التذکیة علی الذبیحة والثوب.

والسرّ الفارق بین مسئلتی الزوجیة والملک و بین مسئلتی الذبیحة والثوب هو ان الزوجیة والملکیة اذا تثبتا مضافتین الی الاشخاص بان ثبت ان هذا ملک بالنسبة الی الشخص الخاص او زوجة بالنسبة الیه والمفروض ان لهما فی الشرع مضافتین الی الاشخاص اثار عامة لهم و لغیر هم فیترتب علیهما تلک الآثار مثلاً اذا فرض ان هذه المرئة محکوم علیها بانها زوجة زید ظاهراً او واقعاً یترتب علی ذلک جمیع الآثار الثابتة لزوجة زید من حرمتها علی ابیها و ارثها من زید و استحقاقها الصداق من صلت ما له و نحو ذلک، و کذا اذا ثبت ان الشیئی الفلانی ملک زید.

و امّا التذکیة والطهارة فحلّ الاکل و جواز الصلوة لم یثبت لهما من حیث اضافتهما الی الاشخاص، فاذا ثبت ان هذا الثوب طاهر بالنسبة الی زید ظاهراً او واقعاً فلا یترتب علی هذا حل الصلوة فیه لغیره، لانه انما ثبت للظاهر

المجرد عن الاضافة فيجب على كل احد ان يعمل فيه بما جعل فيه حقه، فان جعلت الطهارة في حقه صحت الصلوة فيه و الا فلا، و كذا الكلام فى حل الا كل بالنسبة الى الذبيحة.

نعم لو فرض في المثالين انهما استلزما اثراً شرعياً من حيث اضافتهما الى الشخص وجب على كل احد ترتبه ان كون الذبيحة مذكاة بالنسبة اليه يستلزم كونه ملكاً له فيحرم التصرف فيها بدون اذنه على كل احد حتى من يراها ميتة غير مملوكة من جهة انها ملك في حق الغير و يحرم التصرف فيما هو ملك للغير بالنسبة اليه.

فالحاصل: انه اذا ثبت بالاجتهاد حكم بالنسبة الى مجتهد او مقلد فكل اثر مترتب في الشريعة على ذلك الحكم بوصف اضافته الى شخص معين او غير معين يجب على كل احد حتى المجتهد المخالف ترتيبه كالاحكام والآثار المترتبة على ازواج الناس واملاكهم و كل اثر مترتب عليه في نفسه كالصلوة في الطاهر والتوضى به وحلّ اكل الميتة و نحوها، فذلك تتبع تحقق الموضوع عند من يريد الترتيب فان تحقق الموضوع عنده ترتيب والافلا.

فان قلت: فهل يجوز لمجتهد يعتقد بطلان صلوة امامه المجتهد ان يقتدى به فيقتدى معتقد معتقد وجوب السورة بمن تركها معتقداً العدم وجوبها ام لا.

قلت: مقتضى ما ذكرنا الصحة و لا بعد نظراً الى ان صحة الائتمام من آثار صحة صلوة الامام والمفروض ان صلوة الامام صحيحة بالنسبة اليه حتى عند المخالف مخالفة، فيجب عليه اثار ترتيب آثار الصلوة الصحيحة عليها

كما ذهب اليه جماعة من متاخرى المتاخرين.[١]

اللهم الّا ان يمنع ان صحة الائتمام من آثار صحة الصلوة من حيث اضافتها الى المصلى بل من آثار صحتها فى نفسها من غير ملاحظة اضافتها الى الفاعل، او يدعى ان صلوة الامام بمنزلة صلوة الماموم حيث انه ضامن و متحمل عنه، فلا يجوز التفكيك بينهما و ظاهران الجائز لمجتهد اخر او الواجب ترتيب آثار ما عمله المجتهد الاخر المخالف لا ان يعمل عمله، فانه غير جائز اتفاقاً و المقتدى بالامام كان صلوة الامام صلوته فتأمل.

و من هذين الوجهين يظهر وجه المنع عن استيجار احد المخالفين الاخر للصلوة او استنابته في الحج مع اختلافهما اذا احل النائب و الاجير بما يراه صاحبه مبطلاً، فان وجه المنع ان عمل النائب بمنزلة عمل المنوب فكان المنوب اوقع العمل الذى اوقعه النائب، و لا شك فى بطلانه و كذا لا يجوز للموكل فى اجراء الصيغة المانع عن تقديم القبول التصرف فى المبيع مع علمه بان الوكيل قدم القبول لان عمل الوكيل لعلمه فتدبر.

١- هذا لفظ الكتاب فى المخطوط اثبتنا اصله.

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ۲۳]

فى حكم المتجزّى انه يجوز ان يعمل بظنّه ام لا، والغير يجوز ان يعمل بقوله ام لا

قد ذكرنا ان الاقوى جواز عمل المتجزى بظنه اذا علم حجية ظنه باجتهاده او بتقليده لمن رأى جواز التجزى، و ان مجرد عدم انتهاء ظنه الى العلم الحاصل عن اجتهاده لا يقدح فى صحة اجتهاده بل انما يعتبر انتهاء الظنّ الى العلم من اجل العمل مطلقاً.

و امّا عمل الغير بقوله ففيه مقامان:

الاوّل ـ فيما اذا عمل هو مستنبطاته اجتهاداً علمياً منه او تقليد الغير.

والثانى ـ فيما اذا ترك مستنبطاته و قلد غيره اجتهاداً علمياً او تقليداً.

امّا المقام الاوّل: فالحق فيه الجواز امّا فى الصورة الاولى منه، فلعموم ما دل على جواز تقليد الفقيه العالم من الكتاب والسنة و لا ينافى ذلك ما دل على وجوب الرجوع الى الاعلم، لو قلنا به لمنع اعلمية المطلق عرفاً من المتجزى، بل الظاهر من الاعلم و الا فقه هو الا قوى ملكة و لهذا لا يصدق الاعلم على احد المطلعتين المساويين فى القوة مع كونه اكثر استنباطاً فتأمل.

و امّا في الصورة الثانية: فلانّ عمدة ادلة التقليد هو بقاء التكليف للمقلد والعجز عن الاجتهاد و الاحتياط فيجب الرجوع الى غير العاجز والمفروض عدم تفاوت المتجزى والمطلق في كون فتوى احدهما اقرب الى الواقع في نظر العقل فيتخير، و كون تقليد المطلق متيقناً لوقوع الخلاف في صحّة اصل التجزى، ثم في عمل الغير بقوله، او لان المتيقن من الرجوع من كان جازماً في مرحلة الظاهر باجتهاد نفسه لا عاملاً به تعبداً غير مسلم، اما وقوع الخلاف فللجزم بفساد دليل المخالف، و امّا لزوم جزمه باجتهاده فليس الّا لصحة تعويل المقلد عليه، والمفروض ان المقلد انما يعول في ذلك على فتوى المطلق.

و حاصل ذلك ان العقل الحاكم بوجوب الرجوع الى المستنبط لا يعتبر جزمه الّا لانتهاء عمل المقلد الى الجزم و يكفي في ذلك فتوى المطلق فتأمل.

و امّا المقام الثاني: فالظاهر فيه ايضاً جواز التقليد، بمعنى ان للمقلد بفتوى المطلق ان يعمل بفتاوى المتجزى و ان لم يكن هو عاملاً بها، و الدليل ما ذكرنا في الصورة الثانية.

و ان جزم المتجزى بصحة اجتهاده اذ جواز عمله به في مرحلة الظاهر لا دخل له في طريقيته و ثبوت تفاوت بينه و بين المطلق فيما له دخل في قوة الملكة و ضعفها.

بل لو اجتهد المتجزى اجتهاداً علمياً بعدم جواز عمله و عمل المقلد بظنه كان للمقلد ان يقلده بشرط ان ياذن في ذلك مجتهد مطلق، نظير ما لو راى الاعلم حرمة العمل بقوله مع وجود الاعلم، فيجوز للمقلد ان يقلده بشرط

اخذ ذلک من الاعلم.

و اوضح منه ما اذا بنی مجتهد علی عدم البقاء علی تقلیده بعد الموت فیبقی المقلد بفتوی مجتهد حی و بالجملة قلد غیره فی تقلید المفتی بفتوی نفسه فی حکم هذا التقلید لا جوازاً و لا منعاً.

و امّا قضاء المتجزی بین الناس فالظاهر جوازه فی جمیع الصور المذکورة الّا اذا اجتهد او قلد فی عدم جواز القضاء فلیس له حینئذ ان یقضی لان القضاء یرجع الی الزام احد المترافعین بما یراه و لیس له ذلک فی الفرضین المذکورین فتامّل.

بسم الله الرحمن الرحیم

[فائدة ۲۴]

بیان حکم الجاهل فی معاملاته و عباداته من جهة العقاب و عدمه والصحة و عدمها

اعلم ان جهل الجاهل بالعبادة التی اتی بها اما متعلق بنفس الحکم الشرعی - مثل حکم العبادة نفسها - او جزئیة شیئی لها او شرطیته او ما نعیته، و اما ان یتعلق بالامور الخارجیة المتعلقة بها کالوقت والقبلة والنجاسة و نحوها.

والجهل بحکمها اما من جهة جهالة جنس الحکم کاصل المطلوبیة او فعله کالوجوب والاستحباب بعد العلم بالمطلوبیة او مشخصاته الاخر ککونه واجباً تعیینیاً او تخییریاً و نحو ذلک.

و علی التقادیر فالجاهل اما جاهل مرکب و اما بسیط سواء کان شاکّاً او ظانّاً او متوهماً. و ایضاً فاما ان یکون جهله مستنداً الی دلیل شرعی او عقلی او لیس مستنداً و ایضاً فاما ان لا یتنبه و یتفطن لجهله اصلا او یتفطن فی اتیان العبادة او بعدها فی الوقت او خارجه، والکلام یقع تارة فی الجاهل من جهة العقاب و عدمه و اخری من جهة الصحة والبطلان و وجوب الاعادة فقط، او مع القضاء و لنتکلم لاستیفاء هذه الاقسام و احکامها فی مقامات.

الاوّل

فی حکم الجاهل بالجهل المرکب

فی الجاهل بالجهل المرکب الذی یاتی بعبادته فیه اما الکلام فیه من جهة العقاب و عدمه، فالذی یقتضیه حکم العقل هو التفصیل بین من کان جـهله مسبباً عن تقصیر منه و من لم یکن کذلک.

و دعوی ان الجاهل بالجهل المرکب قاصر مطلقاً و لا یوجد فیه المقصر مکذبة بالوجدان.

فانا نری کثیراً من اعتقادات العوام الفاسدة المخالفة للواقـع نـاش عـن تقصیرهم فی ترک تحصیل المعرفة و عدم مجالسة اهلها.

و کیف کان فعلی تقدیر تحقق الصغری یحکم العقل باستحقاق القسـم الاوّل للعقاب بخلاف الثانی.

لکن المستفاد من الادلة الشرعیة هو وضع العقاب عن هذا القسم ایـضاً مثل قوله ـ صلی الله علیه واله وسلم ـ «**رفع عن امتی تسـعة و مـنها مـا لا یعلمون**»(۱)

و لذا یستدلون بها علی وضع العقاب عن الناسی، و ان کان نسیانه مسبباً عن التقصیر فی التحفظ و کذا ما لا یطاق و ما استکره علیه اذا کان مسبباً عن

۱- وسائل الشیعة ـ کتاب الجهاد ـ باب ۵۶ کذا فی الخصال و التوحید للصدوق (ره)

اختيار الشخص.

بل الظاهر من جعل رفع هذه الامور من خواص امة نبيّنا ـ صلى الله على وآله وسلم ـ في مقام الامتنان هو الرفع حتى في خصوص هذه الصورة و الا فما لا يستند الى تقصير المكلف مرفوع عن الامم السابقة ايضاً.

و مؤيد الخبر المذكور قوله ـ عليه‌السلام ـ «**اى امرء ركب امراً بجهالة فلا شيئي عليه**»(١) و رواية عبد الاعلى [ابن ايمين] قال: «**سألت ابا عبدالله ـ عليه‌السلام ـ [عمن لم يعرف شيئاً هل عليه شيئي؟ قال: لا.**»(٢) و تعليل معذورية الجاهل بحرمة التزويج في «العدّة» في صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج بانه لا يقدر على الاحتياط، فان هذه العلة قرينة على ان المراد بالجاهل هو الغافل رأساً لا الشاكّ فانه قادر على الاحتياط هذا كله مع ان حكم العقل بعدم معذورية الغافل عن تقصير هو فيمن حصل التقصير منه بعد التكليف.

و امّا من حصل التقصير منه قبل تعلق التكليف به فيقبح تكليفه حال الغفلة.

فلا يعاقب على مخالفة حكمه الواقعي الذى لم يكلف به اصلاً الا ان يقال ان ذلك موجب لرفع العقاب عن الجاهل البسيط الذى قصر عن تحصيل المعرفة قبل تنجز التكاليف عليه، مثل من بلغ و تفطّن لتعلق التكليف عليه عند الزوال بالصلوة و لن يقدر على تحصيل مسائلها بعد الزوال، فان الظاهر انه

١- وسائل الشيعة: كتاب الحج باب ۴۵ و في لفظه اختلاف يسير لا يغير معنى الحديث

٢- توحيد الصدوق: ص ۴۱۲

يجب عليه التعلم بمقتضى عمومات تحصيل العلم بل ظهور الاتفاق ايضاً.

و يمكن الفرق بان الجاهل البسيط قائل لتوجه التكليف بالامر الواقعي اليه فيعاقب على مخالفته المستندة الى تقصيره، بخلاف الجاهل المركب فتامل.

ثم ان الظاهر وجوب تنبيه الجاهل المذكور مطلقاً اذا رجع جهله الى «الحكم الشرعى» و رعى منه التنبيه لما دل على وجوب التعليم، و انه ما اخذ على الجاهل ان يتعلم، حتى اخذ على العالم ان يعلم على وجوب الانذار بعد التفقه، و على حرمة كتمان ما انزل الله من البينات والهدى، و على وجوب الدعاء الى الخير و على وجوب ان يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر احد شخصين اما جاهل فيتعلّم او مؤمن فيتيقظ.

و امّا اذا ارجع جهله الى «الموضوع الخارجى» فلا دليل على وجوب التنبيه الّا فيما اذا كان عدم التنبه موجباً لتضرر مسلم فى نفسه او بدنه او ماله لما دل على وجوب دفع الضرر عن المسلمين و نصرة المظلوم.

ثم ان وجوب تنبيه هذا الجاهل هو اذا لم يخرج عن فرط جهله و اعتقد وجوب العمل بمقتضى اعقتاده بل لم ير معتقده الا الواقع.

و امّا اذا اتفق له ان شك فى حجية قطعه و ان لم يكن الشك فى حجية القطع عند التامّل لكن قد يشك فيه العامى بل الخواص ايضاً من جهة احتمال مدخلية خصوص طريق علمى او ظنى فى مطلوبية متعلق العلم، فان الذى لا يعقل هو الشك فى طريقية القطع لا الشك فى كون القطع الحاصل من طريق خاص دخيلاً فى تعلق الحكم الشرعى موضوع حتى لا يتحقق ذلك الحكم

اذا انتفى القطع بذلك الموضوع من ذلك الطريق الخاص، و ان حصل القطع به من غيره و بعبارة لا يشك فى طريقية قطع دون قطع لا انه لا يشك فى مدخليته قطع دون قطع فى متعلق الحكم.

و كيف كان فعلى فرض شك الشخص الجاهل المركب فى حجية قطعه، فان تعلق قطعه بالاحكام فيجب افتائه بعدم الحجيّة لانه غير مأذون شرعاً فى حجيّته.

والمفروض ان العقل لا يحكم برفع التكليف بالواقع من جهة انه ليس جازماً بكون قطعه حجة بالنسبة اليه حتى يكون غافلا عما عداه ليقبح التكليف به مع انه لو فرض حكم العقل ايضاً لكنه لا يؤثر فى جواز تقريره على مقتضى اعتقاده الفاسد و ان لم يعاقب عليه، و لهذا اوجبنا تنبيهه معه انه معذور غيرآثم.

و امّا اذا كان جهله متعلقاً بالموضوعات فيجب افتاؤه بوجوب العمل بقطعه و ان كان يجب تنبيهه عليه لو علمنا بفساد اعتقاده، مثلا لو استفتى فى انه: «هل يجوز ان اقتل احداً اقطع بانه قاتل ابى»؟

فنقول له نعم لكن لو رأينا انه يريد قتل من يعتقد انه قاتل ابيه، و نعلم جزماً انه ليس ذلك و انه اشتبه عليه الامر اشتباهاً بدوياً لا اشتباهاً حاصلا عن الدقة والملاحظة، وجب تنبيهه.

و امّا الاشتباه الحاصل بعد الدقة والملاحظة والاجتهاد ففى وجوب انفاذه اشكال و لا يبعد الوجوب مع التمكن، و الفرق بين الاحكام و الموضوعات ان الاحكام منوطة بطرق خاصة والعمل فيها بمطلق القطع

الحـاصل عـن غيرها يـوجب الهـرج و اخـتلال الشـريعة، بـخلاف طـرق الموضوعات فان متابعة القطع فيها لا يوجب ذلك فافهم.

و اعلم ان فائدة افتاء هذا القاطع بعدم حجية قطعه هو اما ان يحصل له التزلزل و يرتفع قطعه، و امّا ان يعمل بالطريق الشرعى الذى يامره المفتى تعبداً اما غفلة عن عدم جوازه لانه مقطوع الخلاف، و امّا لاحتمال مدخلية الاخذ عن الطريق الشرعى فى اعمال الشريعة و عدم انا طتها بمجرد الواقع.

ثم ان هذا الجاهل يثاب على العمل بمقتضى معتقده من انقياده للشارع و كونه فى حكم المطيع عرفاً، الا انّه مطيع حقيقة اذ لم يتوجه اليه امر و خطاب من الشرع و انما اعتقد ذلك و اعتقاد الامر ليس امراً كما انه لو ترك معتقده فيعاقب من جهة التجرى و كونه فى حكم العاصى لا انه عاص حقيقة.

و قد اشتبه الامر على بعض المعاصرين[1] حيث ظن ان القاطع مكـلف بالعمل بمعتقده و لم يتفطّن ان ايجاب عـمله بـمعتقده لا يـعقل تـعلقه بـهذا الشخص القاطع لا انه فى اعتقاده مصيب للواقع و مخاطب بـالحكم النـفس الامرى، و غير ملتفت الى ان اعتقاده لا يلزم الواقع بل لا يطابقه و انه مكلف به ظاهراً، نعم هنا حكم عقلى يحكم به غير هذا الشخص و هو حسن الاتيان بهذا المعتقد و قبح تركه.

والحاصل: ان الآتى بشيئى مخالف للواقع اذا اعتقد انه المامور به واقعاً، فترك لاجل ذلك الماموربه الواقعى لا يخاطب باتيان الواقع، لانه غافل عنه و لا بالعمل على طبق اعتقاده المغاير للواقع، من حيث انه معتقده، لانه غافل

۱- و هو صاحب الفصول (ره) راجع الى الفصول ص ۴۲۳

عن ان اعتقاده هذا مخالف للواقع، هذا كله فی عقاب الجاهل و ثوابه.

و امّا الكلام فی صحة ما اتی به وفساده فهو انه لا ریب فی [ان] الفساد و الصحة عند المتكلمین عبارة عن موافقة امر الشارع ـ و قد عرفت ان ماتی به غیر مطابق لامر الشارع، امّا الامر الواقعی فلان المفروض مخالفته له؛ و امّا الامر الظاهری فقد عرفت انه لیس قابلا لتعلق الامر الظاهری لانه غافل عن كون معتقده مغایراً للواقع.

و الامر الظاهری المتصور هنا لیس الا تكلیف المعتقد بمقتضی اعتقاده المباین للواقع بالتباین الجزئی و من توهم هنا ثبوت التكلیف الظاهری نظراً الی الحكم الذی یحكم به غیر هذا المعتقد المطلع علی مخالفة اعتقاده للواقع بحسن اتیانه بمعتقده و قبح تركه و لو خالف الواقع، و الّا فلا خطاب یتوجّه الی نفس المعتقد كما هو واضح بادنی تأمّل.

و امّا الصحة عند الفقهاء فلانه بعد كشف خطأ اعتقاده یتوجه الیه نفس الخطاب بالامر الواقعی و ما صدر منه لم یكن ماموراً به فی الواقع و لا فی الظاهر عقلا و لا شرعاً، حتی أن هذا التكلیف الظاهری الشرعی او العقلی بدل عن الواقعی فیستصحب بدلیته فی فرض كشف الخطأ مع انه لو سلم التكلیف الظاهری لكن لیس من حیث كونه بدلا عن الواقع حتی یستصحب البدلیة.

و لا یمكن التمسک هنا باستصحاب سقوط الامر بالواقع عنه لان سقوط الامر الواقعی عنه حین الغفلة انما كان بحكم العقل لاجل الغفلة و منوطاً بها.

و قد ثبت فی محله ان العقل اذا حكم فی الان السابق بشیئی و اناطته بعلة معلومة، ثم علم ارتفاع العلة فی الان اللاحق فلا یجوز استصحابه لامتناع بقاء

المعلول بدون العلّة، بل الحكم الشرعي ايضاً كذلك، لكن الغالب في الشرعيات اناطتها بعلل لا تعلم بقائها و ارتفاعها في الآن اللاحق و على فرض الارتفاع فلا يعلم ان المرتفع كان مناطاً للحكم حدوثاً فقط او يدور الحكم معه بقائاً و ارتفاعاً.

هذا مع انه لو اغمضنا عن ذلك لا مجرى للاستصحاب في مقابل العمومات، فان قوله: «اقيموا الصلوة» مثلا بعمومه يدل على وجوب الاتيان بالصلوة الواقعية في جزء من اجزاء الزمان المحدود خرج منه حال الغفلة عن الصلوة الواقعية، فانه لا يجب حينئذ الصلوة لا عيناً و لا تخييراً بحكم العقل فبقي الباقي.

و ان شئت تقريراً اوضح فنقول ان قوله «اقيموا الصلوة» ـ بعد اخراج الغافل و الغير المتمكن عن التكليف لفقد الشرايط الشرعية او العقلية ـ يرجع الى انه يجب على المكلف الاتيان بالصلوة الواقعية في اى جزء تمكن المكلف منها فاذا فرض كونه غافلا في زمان ثم استشعر فتكليفه ثابت بحكم العموم، و حديث بدلية ما اتى به عما تركه قد عرفت فساده.

و امّا التمسك بمثل قوله ـ صلى‌الله عليه واله وسلم ـ «رفع عن امتى... ما لا يعلمون» و اشباهه في رفع الاعادة ففيه:

اولا ـ ان الظاهر رفع المؤاخذة

و ثانياً ـ ان وجوب الاعادة ليس من اثار الجهل و الشيئى المجهول، حتى يرتفع بل من آثار الامر المتوجه اليه بعد الالتفات هذا هو الكلام في الاعادة، و امّا القضاء فهو تابع في كل فعل للتكليف الجديد بفعله بعد ذهاب وقته، فان

ثبت و الّا فالاصل البرائة عنه.

ثم ان ما ذكرنا من وجوب الاعادة انما هو بحسب مقتضى القاعدة و الّا فربّ مقام دل الدليل على عدم وجوبها فعليك بمراعات القواعد و ارداتها و اللّه العالم بحقيقة الحال.

و امّا الجاهل الذى يستند اعتقاد المخالف للواقع الى الادلة الشرعية، فلا اشكال فى عدم استحقاقه العقاب بالمخالفة، لان فرض الاخذ عن الادلة و الامارات الشرعية ينافى التقصير.

و امّا صحة عمله بمعنى عدم الاعادة، فقد يقال بعدم الصحة و ان قيل بان الاتيان بالعمل المأموربه بالامر الظاهرى الشرعى كالصلوة مع الطهارة المستصحبة يفيد الاجزاء و سقوط الاعادة مع كشف المخالفة.

و ذلك لان هذا الجاهل الناشى اعتقاده القطعى عن الادلة الشرعية، انما يأتى بالعمل باعتقاده انه يمتثل الامر الواقعى، و لا يتخيّل فى ذهنه ان هذا الحكم ظاهرى له فلا يتوجه اليه الخطاب الظاهرى الشرعى، فمن حيث انه لم يات بالمطلوب الواقعى لم يمتثل الامر الواقعى، و من حيث انه غير قابل لتوجه الخطاب الظاهرى اليه لم يمتثل الامر الظاهرى فلا يكون آتياً بالبدل و لا بالمبدل.

مثلاً اذا قطع المكلف بكون جهة خاصة قبلة لاجل شهادة العدلين بذلك، فصلوته الى تلك الجهة ليس الا باعتقاد انه امتثال للامر الواقعى المتعلق بالصلوة الى القبلة الواقعية لا انه امتثال لقول الشارع: «اعمل بالبينة» او «صل الى الجهة التى تشهد البينة بانها قبلة» فان مثل هذا حكم ظاهرى

متعلق بالجاهل بالواقع جهلا بسيطاً.

و امّا الجاهل المركب فليس عمله في اعتقاده بواسطة الامارات و الاسباب الظاهرية.

والحاصل: ان الحكم الظاهرى الشرعى انما يثبت بجعل الشارع طريقاً للمكلف فى مرحلة الظاهر والشخص القاطع انما يعمل بقطعه و لم يجعل الشارع طريقاً له بل هو باعتقاده عامل بالطريق الواقعى، و لا يعقل خطائه بالطريق الجعلى.

اللهم الّا ان يقال ان المقصود من حكم الشارع بالعمل بالطريق و جعله الطريق الظاهرى هو محض موافقته والعمل على طبقه، فالشارع جعل موافقة البينة في القبلة مثلاً بدلا عن القبلة الواقعية ان لم يصادفها و ان كان الخطاب الدال على ذلك لا يمكن توجيهه الّا الى الجاهل البسيط و يكون عمل الجاهل المركب باعتقاد امتثال الحكم الواقعي الظاهرى لكن مجرد موافقته يكفى فى البدلية عن الواقع.

و بعبارة اخرى: ان الشارع جعل مؤدى الطريق الظاهرية بدلا عن الواقع لا امتثال الاوامر الظاهرية بدلا عن امتثال الواقع، فافهم! هذا خلاصة الكلام فى الجاهل المركب.

فی الجاهل المستند عمله الی الاجتهاد او التقلید او الاحتیاط و غیر المستند الیها فی العمل

و امّا الجاهل فالکلام فی عمله یقع فی مقامات:

الأول ـ ما اذا کان عمله مستنداً الی الاجتهاد او التقلید.

الثانی ـ فیما اذا کان مستنداً الی الاحتیاط.

الثالث ـ فیما اذا لم یکن مستنداً الی هذا و لا الی ذاک.

امّا المقام الاول: فنقول لا ریب فی صحة عباداته بمعنی مطابقة الامر و ترتّب الثواب علیها و امّا اذا انکشف فی الوقت مخالفتها للواقع، فالانکشاف اما ان یکون بالاجتهاد الظنی و امّا ان یکون بالقطع.

فان کان بالقطع فوجوب الاعادة و عدمه مبنیان علی ما سبق من ان الامر الظاهری الشرعی و الاتیان بالعمل علی طبق الطرق الظاهریة الشرعیة، هل یوجب استمرار بدلیته و لو عند انکشاف الخلاف ام لا، مقتضی الاستصحاب بقاء البدلیة و لا ینافی عموم الاوامر الواقعیة مثل قوله: «**اقیمو الصلوة**» کما لا یخفی.

فان سقوط الامر الواقعی قبل الانکشاف انما کان لحکم الشارع ببدلیة الماتی به علی طبق الطریق الظاهری عن الواقع، و جعل امتثاله کامتثال الامر الواقعی فی عدم ثبوت الوجوب علیه بعد هذا الفعل، فعدم توجه الامر الواقعی قبل الانکشاف لم یکن من جهة المانع کما کان، کذلک فی الجاهل المرکب

الذی لم یستند عمله الی طریق شرعی بل کان من جهة عدم المقتضی لاجل حصول الامتثال ببدله الذی جعله الشارع بمنزلة الامتثال به.

و قد یقال ان ادلة الطرق الظاهریة لا تفید الا الرخصة فی اتیان الماموربه علی طبقها فی مقابل وجوب الاحتیاط. و لیست فی مقام اطلاق البدلیة و استمرارها حتی فی صورة کشف الخطاء فتأمل.

و مما ذکرنا یظهر عدم وجوب الاعادة فیما لو انکشف الخطاء بالظن الاجتهادی بطریق اولی بل لو قلنا فی صورة القطع بعدم الاجزاء امکن القول هنا بالاجزاء لبعض ما سیجیئی، هذا بیان حال نفس العمل من جهة الاعادة و القضاء.

و امّا الآثار المترتبة علی العمل القابلة للاستمرار فهل ترفع بالانکشاف ـ و ان قلنا بعدم وجوب اعادة العمل ـ ام لا: مثلا اذا توضأ الشخص المجتهد او المقلد و لم یبدء فی غسل اعضائه بالاعلی فصلی به ثم انکشف خطائه و قلنا بعدم وجوب اعادة الصلوة، فهل یعید الوضوء للصلوة الاخر و لو لم یحدث ام یبقی متطّهراً الی حین الحدث:

و جهان من ان الوضوء الماتی به باذن الشارع کان قائماً مقام الوضوء الواقعی فی سببیّته للطهارة، فهو کاالمتطهر الواقعی فی کل شیئی حتی فی استمرار طهارته الی حین الحدث، و غایة مقتضی انکشاف الخطاء انه بعد ذلک لا یکون مثل وضوئه السابق موجباً للطهارة لا ارتفاع اثار الطهارة السابقة الواقعیة حین کونها بمنزلة الطهارة الواقعیة التی من حکمها عدم الارتفاع الا بالحدث.

و الحاصل ان تنزيل العمل الواقع بالطريق الشرعى منزلة العمل الشرعى و ان كان مشروطاً بمادام وصف الاجتهاد او التقليد، الا ان ترتيب اثار العمل الواقع فى زمان التنزيل ليس مشروطاً و الا لم يكن العمل الواقع فى ذلك الزمان منزلة الواقع، لان من شأن الواقع ان يترتّب عليه اثاره مستمراً الى حين المزيل الواقعى له.

و من هذا القبيل فى المعاملات ما اذا اعتقد اجتهاداً او تقليداً صحة العقد بالفارسية فعقد بها على امرئة فان زوجيّتها مستمرة و ان انكشف الخلاف بتغير الاجتهاد، لان السبب و هو العقد انما وقع فى حال تنزيله منزلة الواقع فكانه قد حصل السبب الواقعى للزوجية المستمرة الى ثبوت المزيل بالطلاق والموت او نحوهما.

والحاصل ان القضية المشروطة بمادام الاجتهاد هى كون السبب الظاهرى سبباً و بمنزلة السبب الواقعى، و امّا ترتب الآثار على مسببه بعد وقوع السبب فى زمان التنزيل فليس مشروطاً بل مستمرة كالآثار المترتبة على السبب الواقعى قضا، لحكم المنزلة و البدلية التى حكم بها حين وقوع هذا السبب الظاهرى.

و من ان العمل السابق الواقع اجتهاداً لم يؤثر فى ايجاد المسبب ـ اعنى الطهارة فى مثل الوضوء والزوجية فى مسئلة العقد ـ حيث يستمر الى حين ثبوت المزيل و انما افاد ترتب آثار الطهارة والزوجية، فغاية ما استفيد من كون الوضوء السابق بمنزلة الوضوء الواقعى هو انه يترتّب عليه جميع آثار مسببّه ـ اعنى الطهارة ـ لا انه يترتب عليه نفس المسبب اعنى الطهارة.

و لماكان المفروض ان تنزيل المذكور مشروط بمادام الاجتهاد، فيترتب على هذا الوضوء آثار الطهارة ما لم ينكشف الخطاء فعند انكشافه لا يجوز الترتيب، فهذا الوضوء فى الحقيقة ليس رافعاً للحدث الواقعى بل هو بـمنزلة الرافع للحدث فى ترتيب اثار رفع الحدث، فمبنى المسئلة على ان العمل الذى يكون سبباً لمسبب واقعى له اثار مستمرة من زمان حدوثه الى حين حدوث ما جعله الشارع مزيلاً اذا اوقعه المكلف بطريق الاجتهاد او التقليد.

فهل جعله الشارع بمنزلة السبب الواقعى فى حدوث مسببه المستمر الى زمان المزيل اولا، بل القدر المعلوم هو وجوب العمل فى مرحلة الظاهر على طبق سببيّته بترتيب اثار المسبب الواقعى من دون جعل ما فهمه سبباً بدلاً عن المسبب الواقعى.

و حاصله انه ليس هنا تنزيل و بدلية بل وجـوب تـطبيق الاعـمال عـلى مؤدى الاجتهاد، فلم يحصل جعل فى مرحـلة الظـاهر الا بـالنسبة الى الاثـار العلمية.

فاذا فهم ان العقد الفارسى سبب للملكية او الزوجية مثلا، فلم يحصل هنا من الشارع في مرحلة الظاهر الا انه اوجب على المكـلف ان يـجعل اعـماله واقعاً له على طبق السببية الواقعية فاذا فرض ان هذه القضية مشروط بـمادام الاجتهاد ثبت عدم العمل على هذا الطريق بعد تغير الاجتهاد.

و هذا هو الاقوى لعدم الدليل على ان معنى حجية الظن الاجتهادى فى المقام هـى صـيرورة مـقتضاها بـدلا عـن الواقـع، بـحيث اذا وجـد السبب الاجتهادى فكانه وجد السـبب الواقـعى فـى تـحقق الزوجـية، كـي يـحكم

باستمرارها حتى بعد تغير الاجتهاد، نظراً الى انه حين وجد كان سبباً في نظر الشارع فلا معنى لزوال وصف السببية بعد ما وجدوانقضى، ففى الحقيقة مؤدى الاجتهاد فى مثل المقام ليس حكماً مجعولا فى حق المجتهد و مقلده، بل اوجب الشارع الجرى والمشى فى الاعمال على طبقه.

و هذا معنى جعله بمنزلة الواقع و جعله حكماً فالمجعول ظاهراً هو الآثار العلمية لمؤدى الاجتهاد لانفسه مثل اذا دل الخبر الواحد على سببية العقد الفارسى للملكية والزوجية او على شرطية تمام مكان المصلى للصلوة فلا يتحقق جعل ظاهرى بالنسبة الى نفس الحكم الوضعى بل تكليف فى مرحلة الظاهر ترتيب الآثار.

و ذلك لان الطرق الشرعية لم يحكم عليها الشارع الاوجوب العمل بمقتضاها و تطبيق الاعمال و الافعال،كما لا يخفى على من راجع ادلة حجية تلك الطرق، فانه لا يثبت منها ان مضمونها مجعول ظاهراً فى حق المكلف، و يؤيده انا نجد فرقاً بين قول الشارع: «**اعمل بالبينة**» و بين قوله: «**اعمل بخبر الواحد**» فكما ان الجعل فى الاول لا يتعلق بنفس مدلول البينة اتفاقاً لان الجعل الشرعى لا يتعلق بالموضوعات و انما يتعلق باحكامها؛ فكذلك المجعول فى الثانى ليس الا ترتيب الآثار، فاذا فرضنا ان هذا الحكم التكليفى اعنى وجوب ترتيب الآثار مشروط بمادام الاجتهاد فيرتفع بتغيره.

ثم لو سلمنا ان الاحكام الوضعية مجعولة واقعاً و يتعلق بها الجعل الظاهرى، اذا صارت مؤديات للاجتهاد، لكن نقول ان هذا الحكم الوضعى الظاهرى الذى هو عبارة عن وضع الشارع و تقريره بمادام الاجتهاد و يرتفع

بتغيره.

و ما يتوهم من ان لازم ذلک تحقق السببية قبل تغير الاجتهاد فيوجد المسبب ـ اعنى الزوجية والملكية الدائمتين ـ فيما اذا فهم ان العقد الفارسى سبب لهما، فاذا وجد فلا يرتفع الا برافعهما الشرعى كالفسخ و الطلاق و نحوهما لا بتغير الاجتهاد.

مدفوع بان الحكم لسببية العقد الشخصى المتقدم اذ قيد «بمادام الاجتهاد»فبعد تغير الاجتهاد يرتفع السببية والتأثير والاعداد فيبطل الاثر.

و بعبارة اخرى: تارة يجعل الشارع العقد الفارسى سبباً للملكية والزوجية «مادام» الاجتهاد على ان يكون قيد «مادام» ظرفا للجعل و يؤخذ السببية مطلقة، و حينئذ فاذا ثبت الجعل قبل تغير الاجتهاد فقد وجد السبب المطلق المقتضى للمسبب الدائم الذى لا تزول الا بالرافع الشرعى، و حال هذا الحكم بعد تغير الاجتهاد كحاله اذا تعلق به النسخ، فى انه لا يحكم بعد النسخ بزوال الآثار السابقة، فكل عقد وجد قبل التغير فهو سبب مطلق لمسببه الدائم.

و تارة يجعل الشارع العقد الفارسى متصفا بوصف السببية والتأثير و الاعداد للملكية و الزوجية «مادام» الاجتهاد على ان يكون القيد ظرفاً لاصل تأثير السبب و اعداده، فيرتفع هذا التأثير و الاعداد عنه بعد تغير الاجتهاد فاذا زال التأثير و الاعداد زال الاثر.

فمرجع الاشتراط بمادام الاجتهاد فى الفرض السابق الى التفصيل بين الاسباب الواقعة قبل التغير و بين الواقعة بعده فالواقعة قبله اسباب مطلقة لمسبباتها الدائمة بخلاف الواقعة بعده، كنسخ حكم المكلف الفارق بين

الافعال الواقعة قبله والواقعة بعده.

و مرجع الاشتراط فی الفرض الثانی الی التفصيل بين ازمنة ما قبل التغير، و ما بعده و فی ان الزمان حکم علی کل عقد صدر فی الماضی او يصدر فی المستقبل بالتاثير والاعداد، و فی الزمان اللاحق حکم علی کل عقد ماض او مستقبل بعدم التأثير والاشتراط فيما نحن فيه من قبيل الثانی لا الاول.

و من هنا ظهر بطلان مقايسته تغير الاجتهاد بالنسخ و بطلان التمسک باستصحاب بقاء الآثار و الذی يدلک علی ان الاشتراط فيما نحن فيه من قبيل الثانی لا الاوّل هو:

ان الدليل الاجتهادی الذی اوجب تغير اجتهاد المجتهد لا يدل علی عدم سببية عقد فارسی دون اخر، بل انّما يدل علی فساد کل عقد وقع و سيقع.

والمفروض: ان المجتهد اذا ادی نظره الی ترجيح مضمون هذا الدليل فيجب عليه العمل به کما انه لما ادی نظره سابقاً الی ترجيح ما دل علی صحة کل عقد فارسی وقع و سيقع وجب عليه العمل به، و لذا کان يحکم بالصحة علی العقود المستقلة مثل من اوصی بايقاع عقد بعد عشرين سنة من موته و حينئذ فيجب العمل بعدم سببية کل عقد حتی العقود الماضية.

و من هنا ظهر الفرق بينه و بين النسخ و ان الناسخ لا يحکم علی الاسباب السابقة بالبطلان و عدم التأثير، و لو فرض حکمه بذلک کان من قبيل ما نحن فيه.

و مما ذکرنا ظهر فساد ما يقال من انه لا دليل علی تأثير الاجتهاد اللاحق فی الواقعة السابقة عليه، اذ لا يخفی ان وجوب العمل بالدليل اللاحق ليس

مبعّضاً فى مضمونه بين الاعمال السابقة و اللاحقة بل مقتضى تسليم انتقاض الآثار مع انكشاف الخطأ على و قد يفصل[۱] ما اذا قطع ببطلان اجتهاده[......][۲] اوظن به بالظنّ الاجتهادى، و يحكم بالنقض فى الاول عملاً باطلاق مادلّ على ثبوت الحكم المقطوع به، حيث ان الاحكام تابعة لمواردها الواقعية دون الاعتقادية، و يحكم فى الثانى بعدم النقض لشرط كون الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعاً اخذها بمقتضى الفتوى، و ذكر فى امثلة[۳] ما اذا اعتقد على ملكث او امرئة بعقد يرى صحته فيبنى على استمرار الملكية و الزوجية حتى بعد الرجوع و البناء على فساد العقد.

و كذا لو تطّهر بما يراه طاهراً او طهوراً ثم رجع ولو فى الاثناء فلا يلزمه الاستيناف.

واما اذا كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فاستظهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد.

و ذكر فى امثلته [۴] ما اذا بنى على حلّية حيوان فذكاه ثم بنى على تحريمه اوعلى طهارة شيئى اوعلى تحريم المرتضعة بعشر رضعات ثم رجع و استدل على عدم النقض فى القسم الاول بان الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم الدليل عليه، ولئلايؤدى الى العسر و الحرج.

۱- المفصل ايضاً هو صاحب الفصول. ۲- بياض فى الاصل

۳- اورد صاحب الفصول هذه الامثال لقوله الاوّل

۴-اى للقول الثانى كما فى لفظ الفصول:ص ۴۰۶

و لیس کذلک صورة ثبوت الفساد بالقطع لندرته و باصالة بقاءالآثار اذ لاریب فی ثبوتها قبل تغیر الاجتهاد و لا قطع بارتفاعها اذ لا دلیل علی تاثیر الاجتهاد المتأخر فیها فان الثابت من ادلته جواز الاعتماد علیه بالنسبة الی غیر ذلک.

و اما عدم جریان الاستصحاب [١] بالنسبة الی نفس الحکم [.....] فلمصادمة الاجماع مع اختصاص موارد الاستصحاب [.....] بما یکون قضیة البقا، لو لم یطرء المانع و لیس نفس الحکم [٢] کذلک لان الشک فیه فی تحقّق المقتضی لا فی طرو المانع فان العلة فی ثبوته و هی ظنه به وکونه مؤدی نظره وقد زالت بعد الرجوع، فلو بقی الحکم بعد زوالها لا حتاجت الی علة اخری و هی حادثة فیتعارض الاصلان اعنی: اصالة بقاء الحکم و اصالة عدم حدوث العلّة و کون العلّة هنا اعدادیة، و استغناءبعض الحوادث فی بقائها عن علتها الاعدادیة غیر مجد، لان الاصل بقاء الحاجة[٣] لثبوتها عند الحدوث[.....] و لا یتوجه مثله فی استصحاب بقاء الآثار بعد الرجوع،فان المقتضی لبقائها حینئذ متحقّق و هو وقوع الواقعة علی الوجه الذی ثبت کونه مقتضیاً لاستتباع آثارها، و انما الشک فی طرو المانع.[٤] [.....]

و بالجملة فحکم رجوع المجتهد فی الفتوی فیما مرحکم النسخ فی

١- فی الفصول: الاصل

٢- لفظ الفصول هکذا: علی تقدیر عدم طرو المانع و لیس بقائه بعد الرجوع منه: ص ٤٠٦.

٣- الفصول: الحجة

٤- الفصول: ما نعیة الرجوع

ارتفاع [الحكم]المنسوخ عن موارده المتاخرة عنه و بقاء آثار مواردها المتقدمة ان كان لها آثار.

و استدل على النقض في القسم الثاني بان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع و هو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق، بل مادام باقياً على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ.

و اما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق، فهى فى الحقيقة اما من مشخصات عنوان الموضوع كالملاقات و اما من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية و العقد فلا اثرلها في بقاء حكم الموضوع. انتهى المهمّ فيمانحن فيه من كلام المفصل. (۱)

و انت بعدما احطت خبيراً بما اسلفنالك، ظهر لك انه لا وجه للتفصيل بين القطع بالفساد و الظن الاجتهادى به ولا للتفصيل بين الوقايع كما فصل، و لا للاستدلال في صورة القطع بقسميه بالادلة التى ذكرها من اطلاق ادلة حجية القطع و عدم الدليل على تاثير الاجتهاد المتأخر و مقايسة ما نحن بالنسخ و التمسك بالاستصحاب.

و ان شئت تفصيل الكلام فنقول:

اما حكمه بالانتقاض اذا قطع بالفساد فهو حسن الا ان التمسك فيه

۱-كماسبق فى مواضع مختلفة و يظهر ايضاً من سائر مصنفات الشيخ الاعظم ان دأبه فى نقل كلام الغير هو تلخيص مطالبه لفظاً بل معنى و يخلط لفظ الغير بلفظه و يغير و يقطع العبارات و فى هذاالعمل خطر عظيم كما نرى فى نقل كلام صاحب الفصول حيث فيه تقدم و تاخر و تقطيع العبارات.

باطلاق مادل على حجية القطع فاسد من وجهين:

الاول ـ ان القطع حجةقهرية لاجعلية بل كلما حصل يلزم صاحبه بالعمل في متعلقه كائناً ما كان. (۱)

والثاني ـ ان هذا الاطلاق بعينه قائم في ادلة حجية الظن كما لا يخفى، فان مادل على حجية الخبر الواحد المتضمن للعقد الفارسي فاسد لا تعمل لشموله لمطلق العقد الفارسي حتى ماسبق منه حين ظن كونه صحيحاً.

و اما حكمه بعدم النقض في القسم الاول من الظن مستدلاً بعدم احتمال الواقعة للاجتهادين فكلام ظاهري بل شعري، لان كل عمل شخصي يمكن صدوره للمكلف يحتمل اجتهاداً فيه، او في الكلي الذي يندرج هذا تحته، فاذا عقد على امرئة بالفارسية، فكل وطئي و كل نظر الى هذه المرئة لا بدان يستند الى الاجتهاد السابق، او يجتهد فيه اجتهاداً جديداً وكلا هما مجوزان اجماعاً بل ضرورة.

و انما الكلام في انه اذا تجدّد اجتهاداً و عرفاً او اتفاقاً و ادى الى فساد العقد المذكور، فهل يحكم على النظر الى هذه المرئة و وطيها بمقتضى الاجتهاد السابق او اللاحق، و ان اراد من ذلك عدم الدليل على تأثير الاجتهاد في الواقعة الواحدة و هو العقد بعد سبق اجتهاد اخرفيه، فهو يرجع الى ما سيجيىء من التمسك بالاستصحاب و اما التمسك بلزوم الغير فيندفع بندرة تغير الاجتهاد.

و امّا التمسك باستصحاب بقاءالآثار ففيه: انه فرع ان ثبت بالاجتهاد

۱ـ انظر تفصيل مسلكه في القطع: «فرائد الاصول» المقصد الاول.

جعل ظاهری لدى الآثار وهي الزوجية و الملكية المسببتان عن العقد الفارسي حتى يستتبعهما آثار هما، و هو مما على ما عرفت سابقاً من انه لم يثبت الجعل الا في نفس الآثار العملية.

و ان معني حجية الاجتهاد في صحة العقد الفارسي هو انه يجب بناء الاعمال على طبقه لا انه يحصل زوجية و ملكية ظاهريتان، فاذا فرضنا حجية الاجتهاد مقيدة بمادام الاجتهاد اتفاقاً و اعترافاً من هذا الشخص، كان وجوب تطبيق الاعمال على طبقه ايضاً مقيدة بمادام الاجتهاد فاذا تغير الاجتهاد فلا يجب بل لا يجوز البناء في العمل على طبق مقتضى العقد الفارسي فيحرم وطي الزوجة و نحوه.

فاين مجال الاستصحاب ـ ولو كان الثابت بالاجتهاد هو ثبوت الزوجية و الملكية الظاهريتان المستمرتان الى المزيل لم يكن معنى للاستصحاب، اذ نعلم ان تغير الاجتهاد ليس من روافع الزوجية و لا من نواقل الملك الى مالكه السابق قطعاً.

و امّا مقايسة ما نحن فيه بالنسخ فهو ايضاً فاسد بما عرفت، من ان المنسوخ حكم واقعي، فالعمل على طبقه قبل النسخ مستتبع للآثار الواقعية.

و معنى نسخه نسخ حكم العقد و عدم استتباعه، لو وقع بعد ذلك عقد لا دخل له في الآثار المترتبة على سببها الواقعي المتحقق سابقاً، بل نظير السنخ نظير ما اذا انعزل الوكيل بعد ايقاع العقد لموكله في آثار العقد.

و امّا فيما نحن فيه فلم يتحقق سبب الآثار لا ظاهراً و لا واقعاً، و انما ثبت ترتّب الآثار على المحل مادام الاجتهاد.

ثم انه یمکن ان یقال بالتفصیل فی الاعمال التی یوقعها من غیر العبادات بین ما کان التاثیر الذی حکمه الشارع فیه مدلولا لنفس العمل و مقتضی له کالعقود و الایقاعات حیث ان صحتها شرعاً عبارة عن امضاءالشارع لمقتضیاتها، فان صحة البیع عبارة عن امضاء الشارع لانشاء التملیک الذی ینشأه العاقد بالصیغة و کذا الطلاق و العتق و نحو هما.

و بین ما کان التأثیر المحکوم فیه بنفس جعل الشارع کغسل الثوب الذی جعله الشارع سبباً للطهارة الشرعیة، و فری الاوداج المجعول سبباً للطهارة و الحلّیة و نحو هما.

فان هذه الافعال بنفسها لا تقتضی شیئاً و انما اقتضائها، بجعل من الشارع، فما کان من قبیل الاوّل فاذا اوقعه المجتهد علی حسب ظنه فقد اوقعه علی مقتضی رضاء الشارع و رخصته و لازم ذلک امضاء ذلک الانشاء عند الشارع، فلا بد من تحقق مدلوله و مقتضاه و هی الملکیة الدائمة فهی کما لوصرح الشارع بالا ذن فی ذلک الانشاء.

و ما کان من قبیل الثانی فایقاعه علی مقتضی ظنه و ان کان برضاء الشارع، الّا ان مجرد رضاه بایقاعه یعرض التاثیر فی المسبب لا یوجب دوام ذلک التاثیر فیه، حتی لوظن بعدم بسببیته لان معنی اذن الشارع فی ایقاعه لغرض تأثیر اذنه فی ترتب الاثار فیترتب علیه الآثار مادام الظن، و یرفع الید عنها اذا ظن بالخلاف لاقتضاء الظن الثانی بترتب آثار نقیض المسبب.

و هذا بخلاف مسئلة العقد و الایقاع فان اذن الشارع فی ایقاعه لغرض التأثیر یرجع الی رضاه بذلک الانشاء و هو معنی صحة العقد فافهم و تامل.

ثم ان ما ذکرنا فـي العـقود و الایـقاعات مـختص بـما اذا کـان الظـن الاجتهادی متعلقاً بنفس العقد اوالایقاع کالاجتهاد فی صحة العقد الفارسی و عقد المعاطات و طلاق العوض و صحة الصلح الربوی و نحو ذلک.

و اما اذا کان الظن الاجتهادی متعلقاً لقابلیة المـوضوع لتـعلق العـقد و الایقاع به مثل الاجتهاد فی جواز العقد علی المرتضعة بعشر رضعات و علی ام غیر المدخول بها و صحة بیع السنور و نحو ذلک، فان هـذا کـله مـلحق بالقسم الثانی، فان اذن الشارع فی ایقاع العقد علی ام غیر المدخول بها لظن کونها قابلیة لذلک، لا یقتضی امضاء نفس الانشاء بل یقتضی امـضاء تـعلق الانشاء علی هذا الموضوع الخاص، لانه المظنون بالظن الاجتهادی، فبعد ما ظن ان الموضوع لا یقبل تعلق انشاء العقد به یعمل بمقتضی هذا الظن.

و الحاصل ان قابلیة الموضوع لتعلق العقد به لیس مدلولا لنفس العقد و مقتضی له فالظن بها کالظن بتاثیر الغسل مرة فی طهارة الثوب.

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ۲۵]

فی الاجزاء وعدمه

اذا ظن المجتهد بصحة عبادة كالصلوة بدون السورة فاتي بـها فـتبين له خلافه، فان قلنا بكون ظن المجتهد من قيود الموضوع مغيراً للحكم الاولی كالسفرو الحضر و الصحة و المرض و الحيض و الطهر، فالظاهر لزوم البناء علی صحة تلک العبادة و ان علم فی الوقت بفسادها، لان الفعل حين و قوعه كان متصفاً بالمصلحة الموجبة لكونه احدافراد الواجب الكلي و كلما وقـع علی صفة امتنع سلب تلک الصفة عنه بعد الانقضاء كما لا يخفی و لا فرق فيما ذكرنا بين القطع بالخلاف و الظن به

و اما اذا قلنا ان ظن المجتهد من باب العذر و من باب انه طريق و كاشف و ليس محدثاً لمصلحة فی الفعل، بل الفعل باق علی ما كان عليه قبل الظن، و انما الشارع اذن فی الظن لا جل مراعات ذلک الواقع فـی الواقـع حـيث ان الظنون الماموربها في الشريعة غالبة الايصال فی نظره و فی نظر العامل ايضاً حيث ان العمل مع الظن اقرب الی الطاعة بل الشخص يسمی مطيعاً مع تعذر العلم عليه و مخالفه يعدّ عاصياً.

فان تبين الخطأ على وجه القطع فالظاهر وجوب اعادة الفعل على الوجه الذى تبين له لان المفروض ان الحكم الواقعي كان في حقه ثابتاً و قد علم به و علم بانه لم يعمل بمقتضاه و الوقت باق فلازم ذلك كله وجوب الاتيان به.

مثلاً اذا علم بعد الصلوة بدون السورة بان الواجب كانت هي الصلوة مع السورة و المفروض انه لم يات بها و الوقت باق بمعنى ان الوجوب الحادث من اول الوقت المستمر الى اخره باق فى حقه فيرجع ذلك الى علمه بان الصلوة مع السورة واجبة عليه في هذا الآن و لاريب في وجوب الامتثال.

فلو فرض ثبوت دليل على عدم وجوب الاتيان و الامتثال كان منافياً لوجوب الصلوة مع السورة عليه في اوّل الوقت او منافياً لبقاء الوقت اولبقاء اصل الحكم الشرعي و عدم نسخه في الشريعة اولبقاء المكلف على الصفات المعتبرة اولغير ذلك.

و كيف كان فلا يمكن ابقاء ذلك كله على حاله مع فرض وجود دليل على كفاية ما فعل بدون السورة عن الصلوة الواقعية.

و هذا جار فيما لو كان في السابق قاطعاً بصحة ما فعل، و اما اذا تبين خلافه بالظن الاجتهادى فقد يقال باجزاء ما فعله، اذا لاينكشف بمجرد الظن بالخلاف - نفس الامر الواقعى حتى يتنجّز التكليف به بحكم عدم تخلف التكليف عن العلم بالحكم الواقعي كما ذكر في صورة القطع بالخلاف و ادلة العمل بالظن الراجعة الى وجوب امتثال هذا الواجب الواقعي بطريق الظن قد عمل بها و وافق مقتضاها بالعمل السابق اذ لا تكرار للعمل بالظن.

و بعبارة اخرى مناط وجوب العمل بالظن اللاحق ليس الاّ امر الشارع

بسلوک طريق الظن فى مقام اطاعة الاوامر الواقعية، و هذا بعينه هو الامر الذى دعاه سابقاً الى العمل بالظن السابق و لا تكرار فى مدلوله حتى يعمل به عند تبدل الظنون.

نعم لو كان العمل بالظن من باب مجرد الطريقية عند تعذر العلم و كان فى هذا الحال نظير القطع الغير المحتاج الى اذن الآمر فى سلوک طريقه فى مقام الاطاعة بل عمل به من باب محض الكشف كان اللازم عند تبدل الظن العمل على الظن اللاحق مع بقاء الوقت، كما يظهر ذلک من ملاحظة ما اذا عمل فى العرفيات بالظن من باب رجاء ادراک نفس المصلحة المظنونة او دفعاً بنفس المفسدة المظنونة كما اذا ظن المريض ان النافع له فى هذا اليوم الدواء الفلانى فشر به ثم ظن فى اثناء النهار بخلافه و ان ما شربه كان غير نافع او انه لابد ان يشرب الدواء على غير وجه الذى شربه فان بنائهم على العمل بالظن اللاحق.

نعم لو اذن لهم المولى المطاع العمل فى مقام اطاعة اوامره بالعمل بامارات خاصة من باب الطريقية فسلک العبد ذلک الطريق فعمل به، ثم تبين له الخلاف فالظاهر ان بنائهم على الاجزاء و الكفاية.

و لا يتوهم ان هذا قول بكون العمل بالظن من باب الموضوعية لا الكاشفية لا ما ذكرنا فى اول المسئلة ان عمل المجتهد بظنه ليس محض الموضوعية و لا محض الطريقية، بل هو امر بين الامرين و برزخ بين العالمين.

فائدة [٢٦]

فى ان الشك السارى مانع عن الاستصحاب

اذا قطع بتحقق شيئى سابقاً كعدالة شخص اونجاسة ثوب اوظن بهما ظناً معتبراً، ثم شك فى الزمان اللاحق فى تحقق الامر المقطوع به فى السابق، فلا ريب فى صحة عدم الحكم بذلك الامر بالاصل بل الاصل عدمه.

و لا مجال هنا لتوهم الاستصحاب لان مورده الشك في البقاء و هو موقوف على تحقق امر فى السابق، و لا يكفى مجرد اعتقاد تحققه.

و حاصل ذلك انه يعتبر في الاستصحاب لغة و عرفاً ان لا يكون الشك الظاهرى سارياً الى الزمان السابق و هذا مما لا اشكال فيه.

ثم ان زوال الاعتقاد القطعي اوالظنى السابق قد يكون مع حضور مدركه فى الذهن الا انه سقط عن افادة الاعتقاد كما اذا حصل القطع بحكم شرعى من اتفاق جماعة او موضوع خارجى من اخبار جماعة او حصل الظن بالحكم من الشهرة، او بالقبلة من قول رجل ثم زال القطع اوالظن مع حضور مبانيهما فى ذهنه.

و قد يكون مع عزوب منشأ الاعتقاد عن ذهنه كما اذا ذهل عن المنشأ فى الامثلة المذكورة مع زوال الاعتقاد، و على التقدير الثانى فاما ان يكون اعتبار ذلك المنشأ لاجل القطع او الظن الفعلى الحاصل منه كالا مثلة المتقدمة.

و قد يكون لا لاجل ذلك فيكون من المدارك التى لا يشترط فى اعتبارها افادة الاعتقاد القطعى اوالظنى بالفعل كالخبر الصحيح و شهادة العدلين و اليد و الاستصحاب و نحو ذلك، فيكون مناط الحكم اعتقاد دلالتها على الشيىء لا اعتقاد تحقق ذلك الشيىء فى الواقع قطعاً اوظناً، فان كان مدرك الحكم من الاول فالظاهر عدم جواز البناء على الاعتقاد السابق سواء بقى المدرك حاضراً في الذهن ام غاب عنه.

و احتمل كاشف الغطاء البناء على الاعتقاد السابق فى صورة غيبة المدرك عن الذهن و تردده بين كونه مما لو حضرافاده الاعتقاد و بين عدم كونه كذلك، و جزم به بعض من تأخر عنه.

و لم اجدلهوجهاً لان المفروض ان المعتبر هو القطع او الظن المستفاد من ذلك المدرك و قد زال، و لا ينفع اصالة حمل الاعتقاد السابق على نشوء من مدرك صحيح، لان صحة المدرك ليس الا افادته للاعتقاد المعتبر و المفروض عدم ذلك الاعتقاد و مجرد حمله على صحيح لا يوجب افادته للاعتقاد مع ان المدرك المفروض لا يتصف بالصحة و الفساد بل المفيد للاعتقاد هو المدرك و غيره ليس بمدرك.

نعم لوكان المدرك مما دل الدليل على اعتباره بشرط افادة الاعتقاد، ثم شك بعد غيبته فى كونه من هذا القبيل او مما لا يفيد اعتقاداً و انما افاده سباقاً لغفلة و عدم تفطن لا يمنع من الاعتقاد، و جاز البناء عليه بنائاً، على جريان اصالة الصحة فى مثل ذلك.

لكن هذا غير موجود فى الادلة القطعية التى هى مورد احتمال كاشف

الغطاء و جزم بعض المعاصرين لان الحجة فيها نفس القطع دون الدليل بشرط القطع بل نفس القطع ايضاً.

لا يقال له الحجة الا مسامحة بل الحجة هى نفس الواقع المنكشف دون انكشاف الواقع، بل و كذلك الامارات المعتبرة لاجل الظن الفعلى فان مقتضى ادلة حجية الظن حجية نفس الاعتقاد دون الامارة بشرط الاعتقاد مع ان جريان اصالة الصحة فى ذلك يحتاج الى دليل مفقود غاية الامر صحة الاعمال السابقة المبتنية عليه و ان كان مدرك الحكم من قبيل الثانى فالظاهر انه ايضاً كذلك.

فاذا تحقق عنده انه بنى سابقاً على عدالة شخص اوعلى حرمة العصير مثلاً لاجل دليل اعتقد فى السابق تماميته فى الدلالة على المطلب، ثم غاب عن ذهنه، و كذلك الدليل فشك فى كونه دليلا ام لا و لا جل ذلك شك فى ثبوت الامر المذكور فالظاهر عدم الدليل على البناء على الحكم المتقدم لان البناء عليه انما كان الاعتقاد تمامية ذلك الدليل، و المفروض الشك فى تماميته لعدم حضوره فى ذهنه و عدم العلم اجمالاً بتماميته.

فالحكم السابق خال عن المستند فى الزمان اللاحق فمقتضى ادلة حرمة العمل و الافتاء بما عدا ما علم مطابقته للواقع او لدليل معتبر الرجوع فيه الى التماس دليل جديد و مع عدمه بعد الفحص فى الاحكام و قبله فى الموضوعات يرجع الى الاصول.

و مما ذكرنا يظهر ضعف التمسك باستصحاب الحكم السابق لانه ان اريد استصحاب الحكم الواقعى فالشك اللاحق سار فى تحقق الحكم فى

السابق و ان اريد استصحاب الحكم الظاهرى فهو تابع لكونه مقتضى الدليل الشرعى و مدلولا له، و المفروض الشك فى ذلك و استصحاب كونه مدلولاً للدليل المعتبر ايضاً لاوجه له، لان الشك فيه ايضاً ليرجع الى اصل تحقق ذلك سابقاً.

غاية الامرانه اعتقد كونه كذلك و لا معنى لاستصحاب الاعتقاد بعد زواله و من هنا يعلم ان الاقوى وجوب تجديد النظر على المجتهد اذا غاب المدرك و زال ظنه بالمسئلة، فافهم.

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ٢٧]

مبحث التقليد(١)

التقليد لغة جعل الغير ذا قلادة و منه تقليد الهدى و فى الاصطلاح ـ كما عن الفخر قبول قول الغير فى الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم و احسن منه ما عن جامع المقاصد من قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد، و عن النهاية و الاحكام و المعالم و شرح المختصر انه العمل بقول الغير من غير حجة، و مثلواله باخذ كل من العامي و المجتهد بقول مثله و ذكروا ان الرجوع الى قول البنى ـ صلى الله عليه و آله ـ و رجوع العامي الى المفتي ليس تقليداً لقيام الحجة فى الاول بالمعجزة، و فى الثانى بالاجماع عليه.

و فيما ذكروه من عدم دخول رجوع العامي الى المفتي فى تعريف التقليد

١- قلنا فى مقدمة الكتاب ان رسالة التقليد طبعت مرتين و اخيراً قابلنا النسخة المخطوطة ثانياً على المطبوعة فى سنة ١٤١٤ هـ و حيث فيها اغلاط و نقائص و تصحيفات و اضافات وجدنا النسخة المخطوطة اصح و ادق و اكمل و جعلناها اصلاً و لم نجد فائدة معتدأبها فى ثبت جميع الاختلافات، اكتفينا بذكر اهمها فى التعليقات و وضعنا اضافات المطبوعة المهمة بين القوسين.

نظر، لان المراد بقيد «کونه من غیر حجة» عدم الحجة علی خصوص القول لا عدم الحجة علی وجوب الاخذ، لان تلک الحجة حجة علی حکم التقلید - اعنی الوجوب - و الا فنفس الموضوع اعنی الاخذ بقول المجتهد من غیر حجة.

نعم الرجوع الی قول النبی - صلی الله علیه و آله - لیس اخذاً من غیر حجة، بل بعد ثبوت صدقه بالمعجزة تکون حجیته معه، نعم یدخل فی تعریفهم المذکور العمل بقول البینة و المترجم و اهل الخبرة، فاحسن الحدود ما تقدم عن جامع المقاصد.

ثم اعلم: ان بعضهم عرفوا التقلید: بالعمل بقول الغیر کما عرفت بل نسبه بعضهم الی علماء الاصول و عرفه آخرون بقبول قول الغیر، و ثالث بالاخذ بقول الغیر، ور ابع بمتابعة قول الخیر.

و هل ذلک کله اختلاف فی التعبیر و مرجعها الی واحد و هو تطبیق العمل - اعنی الحرکات و السکنات علی قول الغیربارجاع الکل الی ظاهر لفظ العمل، فیکون المراد من الاخذ و القبول فی مقامالعمل، اوالمراد الالتزام و التعبد بمقتضاه کما هو ظاهر لفظی «الاخذ» و «القبول» (و لذا نسبه البعض الی علماء الاصول) [۱] اوانه اختلاف فی المعنی و ان المراد من الاخذ بقول الغیر و قبوله و هو الانقیاد له و جعله حکماً فی حق نفسه و التوطین علی العمل به عند الحاجة.

و الحاصل: ان التقلید فی اصطلاحهم هو مجرد الانقیاد و الاستناد

۱- بین القوسین زیادة فی المطبوع

والالتزام القلبى او العمل الخارجى [١] على طبق قولهام يكون معناه مختلفاً فيه بينهم، وجهان.

و كيف كان فالمهم تعيين معناه فان من كلام كل من عرّفه بالعمل كما عرفت هو الثاني و صريح جماعة من متاخرى المتاخرين هو الاول حيث صرحوا بتحقق التقليد باخذ الفتوى لاجل العمل عند الحاجة و ان لم يعمل بعد.

و فرعوا على هذا بعض ما سجييء من احكام التقليد (من حكم الرجوع عن التقليد) و البقاء على التقليد بعد موت المجتهد.

و يشهد للقول الاول ان الظاهر عدم الخلاف في معنى التقليد في الاصطلاح،نعم كلامهم(بين)صريح في كونه العمل و بين ما لايأبى [٢] الحمل عليه بل ربما عبر الشخص الواحد تارة بالعمل و اخرى بغيره، و لذا لم ينبه احد على وقوع الخلاف بينهم في ذلك بل عرفت نسبة بعض تفسيره بالعمل الى علماء الاصول و يؤيده استدلالهم على حرمة التقليد بما دل على المنع عن العمل بغير العلم.

و يشهد للثاني كونه اوفق بالمعنى اللغوى و اظهر في عرف المتشرعة و لذا يقال: ان العمل الفلانى وقع عن تقليد الا ان يراد انه وقع على وجه التقليد.

و قد يقال: انه لو كان التقليد هو العمل امتنع ان يقع العمل على جهة الوجوب اوالندب اذا كان مما اختلف فيه المجتهدون كغسل الجمعة، بل امتنع ان يقع مشروعاً اذا كان مما اختلف مع مشروعيته كصلوة الجمعة في

١- فى المطبوع: الجارى

٢- في المطبوع: لا ينافي

زمان الغيبة وصلوة القصر فى اربعة فراسخ، فان وقوع العمل على صفة الوجوب بل المشروعة لا يتحقق الا بالتقليد فلوتوقف تحقق التقليد على العمل لزم الدور (و) تسليم توقفه على الاخذ بالفتوى و منع صدق التقليد عليه كما ترى.

و يمكن دفعه بان مشروعية العمل او وجوبه يتوقف على وقوعه على جهة التقليد لا على سبق التقليد، فاذا فرضنا ان هنا مجتهدين، احدهما يرى وجوب الجمعة و الاخر يرى وجوب الظهر فالمكلف مخيربين ايقاع الجمعة وجوباً على جهة التقليد للاول و بين ايقاع الظهر كذلك على جهة التقليد للثانى.

و كذا الكلام فى غسل الجمعة فانه مخير بين ايقاعه وجوباً على وجه التقليد لموجبه و بين ايقاعه ندباً لنادبه.

و بالجملة توقف العمل على سبق صفة الوجوب له ممكن بل يكفى ان يكون للمكلف ان ياتيه على وجه الوجوب فافهم!

اذا عرفت موضوع التقليد فالكلام يقع تارة فى حكمه و اخرى فى المقلد - بالكسر - و ثالثة فى المقلد - بالفتح و رابعة فى المقلد فيه.

بيان حكم التقليد

اما حكم التقليد فالمعروف بين اصحابنا جوازه بالمعنى الاعم، و ينسب الى بعض اصحابنا القول بالتحريم و يحكى عن بعض العامة، و الحق هو الاوّل: للادلة الاربعة، آيتا النفر و السئوال [١] و السنة المتواترة الواردة في الاذن في الافتاء و الاستفتاء عموماً و خصوصاً و منطوقاً و مفهوماً و الاجماع القولي و العملي عليه، و حكم العقل بانه بعد بقاء التكليف و انسداد باب العمل، و عدم وجوب الاحتياط للزوم العسر اذا دار الامر بين العمل على الاجتهاد الناقص الذى يتمكن منه العامي و العمل على الاجتهاد التامّ الذى يتمكن منه المجتهد، كان الثاني ارجح لكونه اقرب الى الواقع، لكن العمدة من هذه الادلة هو الاجماع و السنة.

ثم التحقيق (ان) التقليد انما يجب مقدمة للامتثال الظاهرى للاحكام الواقعية، لان هذا هو المستفاد من جميع ادلته و ليس له وجوب نفسي و لا شرطي للعمل شرطاً شرعياً و يترتب على ذلك امور:

منها: انه لولم يتنجّز على المكلف الاحكام الواقعيّة لغفلته عنها رأساً و عدم علمه الاجمالي بها فلا وجوب للمقدمة، لعدم وجوب ذيها.

و منها: انه لواحتاط العامي و احرز الواقع في علمه صح عمله و ترتب

١- آية النفر: التوبة - ١٢٢ آية السئوال: الانبياء - ٧ انظر تفسير الامام - عليه السلام- من آية النفر و معناها الى وسائل الشيعة: ١٠١/١٨ح ١٠.

عليه اثره، سواء كان من المعاملات او من العبادت، اما الحكم في المعاملات فهو اجماعي، لان المقصود فيها ترتب الآثار على اسبابها الواقعية و المفروض احرازها بالاحتياط فمن اوقع العقد بالعربي تحرزاً عن الخلاف في اعتبار العربية فيها، فلا وجه لعدم ترتب الاثر الواقعي عليه.

و امّا العبادات فالا قوى فيها ذلك ايضاً و ان كان ربما ينسب الى المشهور خلافه، بل المحكى عن السيد الرضى فى مسئلة الجاهل بحكم القصر دعوى الاجماع على: ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهى باطلة و عن اخيه السيد المرتضى تقريره على هذه الدعوى لكن الاقوى خلافه و عدم ثبوت هذا الاجماع بل فى شمول معقده لما نحن فيه تامّل.

و وجه المختار ان المقصود فيها اتيان المامور(به) بقصد القربة و هذا حاصل مع الاحتياط فيسقط وجوب التقليد فيها.

و دعوى لزوم التقليد فيها على العامي ان كان من جهة اشتراطه فيها شرعاً فلا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من اطلاقات الاوامر و اطلاق ادلة الاطاعة و القضية المشهورة:

من ان الناس صنفان مجتهد و مقلد، ان اريد منها وجوب انتهاء العمل الى احدهما فهو مسلم، لان الاكتفاء بالاحتياط فى خصوص المسائل لابد ان يكون عن تقليد او اجتهاد،و ان اريد منها وجوب الاجتهاد او التقليد فى كل عمل بالخصوص فهو من المشهورات التى لا اصل لها، و ان كان من جهة لزوم نية الوجه في العبادات و هى موقوفة فى حق العامي على تميزها بالتقليد.

ففيه: انه لا دليل على اعتبارنية الوجه بل الدليل على خلافه من اطلاق

الاوامر و بناء العقلاء على الاكتفاء بها في الاطاعة

توضيح الامر في ذلك ان نية الوجه و هي الوجوب او الندب لايعقل ان يكون مأخوذاً و ملحوظاً في ذات المامور به المتصفة بالوجوب او الندب، لان نية الوجه مما يلحق المامور به بعد تعلق الامر به، فلا يعقل اخذه في موضوعه، فتعين ان يكون على تقدير اخذه في العبادة ماخوذاً و ملحوظاً في غرض الآمر و داعيه على الامر، كما ان اعتبار نية القربة في العبادات على هذا الوجه. بمعنى ان داعي الآمر على الامر و غرضه منه هو ايقاع المامور به بعد الامر بقصد التقرب و الامتثال لا ان الامر تعلق باتيان الفعل بقصد التقرب.

فيسقط وجوب التقليد فيها.

ثم ان الاصل في الامر بالشيئي ان يكون الغرض منه نفس حصول المامور به، لانه المتبادر (منه) عرفاً و لغة و لهذا لوشك في اعتبارنية التقرب كان مقتضى الاصل عدمه.

ثم اذا ثبت وجوب نية التقرب و كون العمل من العبادات ثم شك في اعتبارنية الوجه في الداعي - بمعنى ان الداعي هو مجرد اتيان المامور به على وجه التقرب المطلق او هو مع قصد التقرب به على الوجه الثابت له من الوجوب و الندب كان اللازم الرجوع الى اطلاقات ادلة الاطاعة المتحققة في عرف العقلاء باتيان الفعل لمجرد كونه متقرباً الى الله من غير تعرض للوجه الثابت له و قصد ذلك الوجه.

نعم لو ثبت من الخارج دليل من اجماع او غيره على عدم كفاية الاحتياط كما هو الظاهر فيما اذا كان الاحتياط يحصل بتكرار العمل الواحد

مرة اومرات متعددة كشف ذلك عن ان الداعي على الامر بذلك العمل هوالاتيان به مقروناً بقصد وجهه.

و الحاصل ان الاحتياط قد يحصل باتيان العمل مستجمعاً لما يحتمل مدخليته فيه، و قد لا يحصل الاّ بالايتان با مرين يعلم بكون احدهما هو الواجب.

و الامران قد يكونان مهيّتين متغايرتين كالظهر و الجمعة و القصر و الاتمام، و قد يكونان فردين لمهيّة واحدة نحو الصلوة تارة مع الجهر بالبسملة و تارة مع اخفاتها بناء على احتمال الوجوب و التحريم في الجهر بالبسملة.

و الاحتياط في الاول لا ضير فيه على المختار و لم يقم على بطلانه دليل بل الشهرة غير متحققة على خلافه فضلاً عن الاجماع المتقدم عن السيدين، و الاحتياط على الوجه الثالث الظاهر المشهور عدم صحته بل لا يبعد دعوى عدم الخلاف فيه بل قدتدل على بطلانه لزوم تكرار العبادة مرات متعددة بحيث يعلم من طريق الشرع عدم مشروعيتها.

و اما الاحتياط على النحو الثاني فالظاهر عدم انعقاد اجماع على بطلانه خصوصاً اذا علم ان المجتهد ايضاً يفتي بان الاحتياط يقتضي بان يأتي بعد الفعل المفتي بوجوبه بالفعل الاخر بنية القربة، فالحاجة بالاول في الاكتفاء به عن التقليد لا يخلو عن قوة، لكن الاحوط في الجميع عدم الاكتفاء بالاحتياط خروجاً عن الخلاف.

و منها: ان العامي لو لم يبن على احراز الواقع بالاحتياط ترك التقليد، لكنه اتفق مطابقة عمله للواقع صح العمل و ترتب عليه الاثر اما في المعاملات

فمطلقاً و اما فى العبادات فمع فرض تاتى نية القربة منه حين الشروع من غير تفرقة بين القاصر و المقصر فى ذلك و لا فى سقوط العقاب.

نعم الفرق بينهما مع مخالفة العمل للواقع فان المقصر يستحق العقاب مطلقاً مع وجوب الاعادة و القضاء عليه عند انكشاف المخالفة و القاصر لا يستحق العقاب و ان وجب عليه الفعل ثانياً مع انكشاف (الخلاف).

ثم الحكم هنا بالصحة اولى منه فى الاحتياط لان المحتاط لا يتمكن من نية الوجه بل غاية ما يحصل منه نية التقرب و الا فقد لا يحصل منه قصد التقرب بالعمل بالخاص بل بقصد حصول التقرب من هذا او فعل الاخر كما فى الاحتياط بتعدد العمل او تكراره بخلاف ما نحن فيه، فان من تعلم الصلوة من ابويه و يفعلها بنية الوجوب ثم صادف الواقع فقد احرز الواقع مع قصد وجهه.

نعم قديدعى ان هذا لايتاتى من المقصر اذ مع تفطنه بوجوب التقليد و احتمال كون فتوى من يجب الاخذ منه مخالفاً لما تعلم من ابويه كيف يتأتى منه نية القربة، لكن الانصاف امكان فرضه فان كثيراً من المقصرين يعتقدون ان ما يفعلونه من التقصير ايضاً مقرب، بل قدينهون عن شيى فى العبادة كالغصب فى مكان الصلوة او فى ماء الطهارة لكنهم ياتون به اعتقاداً منهم انه مقرب و ان فعله خير من تركه و ان فيه ثواباً، لكن دون ثواب الفرد المباح، و كذا من لايحسن قرائة الفاتحة و السورة فانه يصلى فى سعة الوقت و ان نبه على عدم جوازه.

و الحاصل انا نجد منهم نية القربة مع تنبيهم لعدم كون هذا الفعل مقرباً و لعلّه من تسويل النفس لكن الظاهر كفايته اذا طابق الماتى به الواقع.

ثم المخالف فی العبادات هو المشهور علی ما حکی عنهم و فی المعاملات بعض المعاصرین حیث زعم خلافاً للمشهور بل الاجماع، و ان المعاملة الواقعة ـ لا عن تقلید و لا اجتهاد لا یترتب علیها اثرها الوضعی اذا کان ترتب الاثر علیها من المسائل الخلافیة بین المجتهدین، مع اعترافه بان المعاملة التی یترتب علیها الاثر اجماعاً من دون خلاف لا یعتبر فی صحتها احدا الامرین.

و فرق بین القسمین بان المعاملة الاجماعیة تکون صحتها واقعیة غیر تابعة لاجتهاد مجتهد بخلاف المعاملة المختلف فی صحتها فان الصحة الواقعیة فیها غیر معتبرة بالنسبة الی الجاهل لعدم تکلیفه بالواقع فهی ملغاة بالنسبة الی المکلف عند عدم السبیل الیها لو فرض ثبوتها واقعاً.

و اما الصحة الظاهریة فتحققها تابعة لفعلیة الاجتهاد او التقلید، فحیث لا تقلید و لا اجتهاد فلا صحة و عدم الصحة تکفی فی الفساد.

فلا یقال ان الفساد ایضاً کالصحة فی ان الواقعی منه ملغی و الظاهری منه تابع لفعلیة الاجتهاد او التقلید المفروضی الانتفاء، لان مجرد عدم ثبوت الاثر للمعاملة کاف فی الفساد و لیس الفساد بحکم نفس الجاهل حتی یقال ان الصحة کما یحتاج الی الاجتهاد او التقلید فکذلک الفساد، بل المراد ان هذه المعاملة الخالیة عن التقلید اذا عرضت علی المجتهد فحیث لا یجدها مؤثرة حین الوقوع لما فرض من تبعیة تأثیرها لفعلیة الاجتهاد او التقلید یحکم بکونها غیر مؤثرة و هو معنی الفساد.

لکن فساد هذا الفعل غیر مخفی لمنع ما ذکره من الغاء الواقع بالنسبة الی الجاهل تفصیلاً العالم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات یجب علیه امتثال

تلك الاحكام فعلاً و تركاً خصوصاً مثل اكل مال الغير الذى يعلم تفصيلاً بحرمته، فاذا وقع معاملة و لم تقصر فى معرفة حكمها تقليداً او اجتهاداً واحل له اكل ماينتقل اليه بتلك المعاملة و ان كان فى الواقع مال الغير.

(و امّا) اذا وقع معاملة من دون اجتهاد او تقليد فاتفق مخالفته للواقع عوقب على اكل مال الغير عصياناً للمحرمات الواقعية، و اما اذا اتفق موافقته للواقع فلاوجه لعقابه لما عرفت من عدم وجوب التقليد الا مقدمة فيسقط وجوبها عند تحقق ذى المقدمة بدونها.

ثم اذا رجع الفاعل الى المجتهد و افتاه بصحة تلك المعاملة و كونها سبباً واقعياً حل له ترتيب الاثر عليها بعد ذلك و ان لم يكن كذلك فى الواقع.

نعم على تقدير مخالفة الفتوى للواقع يعاقب على اعماله السابقة عن تقصير.

و قد زعم المعاصر المتقدم ان فتوى المجتهد بصحة تلك المعاملة نظير الاجازة في الفضولى فقال:

«ان كونه مثلها يحتاج الى دليل» و منشأ هذا التوهم مازعمه من نفى الصحة عنها حين الوقوع لخلوها عن الاقتران بالتقليد و الاجتهاد و ان كان فى الواقع صحيحاً و قد عرفت فساده.

و ان الاجتهاد و التقليد طريقان مجعولان شرعاً لاحرازالواقع فكلما ثبت وقوع عمل على طبق الواقع با حدالطريقين ترتب عليه آثاره من حين الوقوع كما لو ثبت صحته بالطريق الغير الجعلى و هو العلم بالواقع.[1]

۱- فتأمل فيما اسسّ - قدّس سرّه - حق التأمل و لايضاح مرامه و مستندات مدعاه تفصيل و هو موكول الى محله.

المقام الثانى

فى المقلّد

بالكسر اعلم انه لا اشكال فى انه يجوز التقليد للعامى الصرف و كذا العالم الغير البالغ رتبة الاجتهاد و هو موضع وفاق هنا، و هل (يجوز) لمن له ملكة الاجتهاد، التقليد فيما لم يجتهد فيه فعلا ام يتعين عليه الاجتهاد قولان: المعروف عندنا العدم، بل لم ينقل الجواز عن احد منا و انما حكى عن مخالفينا، على اختلاف بينهم فى الاطلاق و التفصيلات المختلفة.

نعم اختار الجواز بعض سادة مشايخنا فى مناهله.

وعمدة ادلة القائلين بالمنع:

الاصل بتقريرات و عموم الادلة الدالة على وجوب الرجوع الى الكتاب و السنة فى الاحكام خرج منه العاجز عن ذلك.

و عمدة ادلة الجواز: استصحاب جواز التقليد، و عموم ادلّة السئوال عن اهل الذكر و لا يرد عليها اقتضائها الوجوب المنفى فى حقه بالاجماع على جواز الاجتهاد فى حقه لان جواز الاجتهاد فى حقه لاينافى وجوب التقليد عليه ما لم يجتهد لدخوله فى عنوان الجاهل.

و ربما ايد ذلك بل استدل عليه باستمرار السيرة من زمن الائمة عليهم السلام - الى مابعده على الرجوع الى فتاوى الغير مع التمكن من الاجتهاد و

لزوم الحرج على المجتهد لو الزم بوجوب تحصيل جميع مسائل اعماله لمجرد وجود الملكة فيه.

ويرد على الاستصحاب ان صحة التقليد انما كانت لموضوع العاجز عن الاستنباط و لا اقل من الشک فی ذلک، و قد بينا ان فی هذه المواضع لا يجرى الاستصحاب عندنانعم ظاهر المشهور اجرائه فی امثال المقام، و الجواب عنه حينئذ ان عمومات وجوب الرجوع الى الكتاب و السنة حاكمة على الاستصحاب.

فان قلت:ان العمومات تحكم على الاستصحاب اذا كان خروج العامی(عنها) من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز اذ حينئذ يبقى غيره اما لوخرج هو بالشرع و لايعلم ان حكم المخصص عليه باق الى ان يصير عالماً بالفعل اوالى ان يصير عالماً (بالقوة) فمقتضى استصحاب حكم التخصيص بقائه، و ليس هذا من تقديم الاستصحاب على العام بل من قبيل انسحاب حكم التخصيص فی زمان الشک فی بقائه كما تقرر فی محله.

قلت: هذا حسن لوكان الشک فی الحكم من جهة الزمان او من جهة شمول العام للعنوان المسبوق بعنوان المخصص.

فنقول فی المقامين الاصل بقاء حكم المخصص، اما لوكان الشک فی شمول العام لعنوان مقابل للعنوان المخرج الا انه لا يكون مسبوقاً (به) فان المرجع هنا اصالة العموم، فان العالم المتمكن من الاجتهاد الفعلی (هنا) عنوان فی مقابل العامی قديكون مسبوقاً به و قد لا يكون كما فی من بلغ الحكم عالماً يتمكن من الاجتهاد، فان مرجع الشک هنا الى وحدة المخرج و

تعدده لا الی بقاء الحکم فی الزمان اللاحق للمخرج وعدمه فافهم و اغتنم.

و اما عموم وجوب السؤال و وجوب قبول انذار المنذرین، فان المامور بسوال اهل الذکر غیر اهل الذکر و المراد به ـ علی تقدیر کونه اهل العلم ـ هم المتمکنون من تحصیل العلم بمجرد المراجعة الی الکتاب و السنة لا العلماء بالفعل و حینئذ فالمأمور بالسئوال من لم یتمکن من تحصیل العلم بمراجعة الادلة فیختص العاجز عن الاجتهاد و قوله ـ تعالی ـ «ان کنتم لا تعلمون» لا یدل علی ارادة اهل العلم الفعلی مضافاً الی تفسیر اهل الذکر بالائمة ـ صلوات الله علیهم ـ فدلت علی وجوب رجوع کل احد الی الائمة ـ علیهم السلام ـ واقوالهم خرج منه العاجز عن ذلک و هو العامی فالآیة من ادلة المنع لا الجواز.

و اما آیة النفر فان قلنا بدلالتها علی وجوب قبول الخبر الواحد فهی ایضاً من ادلة المنع لا الجواز کما لا یخفی، و ان قلنا بعمومها للخبر و الفتوی، فنقول لیس فی الآیة تعرض لتفصیل من یجب انذاره بالافتاء و من یجب انذاره بالاخبار، و اطلاقها مسوق لبیان حکم اخروهو وجوب الانذار علیهم و وجوب الحذر علی المنذرین.

و اما وظیفة المنذرین فی الحذر، و ان حذر بعضهم بالاخبار و بعضهم بالفتاوی فلیست الآیة مسوقة له.

و ان قلنا: باختصاصها بالفتوی، فنقول: ان الظاهر من جعل الانذار بالفتوی غایة المتفقهة اوالنفر عجز المنذرین عن التفقه و لو بالرجوع الی اخبار المنذرین فیختص بالعاجزین عن الاجتهاد.

اللهمّ الّا ان يقال ان حصر الغاية في الافتاء مبني على عجز اغلب القوم عن الاجتهاد لكن لا يجوز ان يخص القوم بالعاجزين لاجل هذه الغلبة، لان العام الاصولي لا يحمل على بعض افراده بمجرد الغلبة.

هذا مع ما تقدم منا [١] في مسئلة حجة الخبر الواحد من عدم دلالة الآية على حجية الانذار الذى لا يفيد العلم للمنذرين سواء كان بطريق الاخبار ام بطريق الافتاء، و ذلك للاخبار المعتبرة المستفيضة التي وقع الاستشهاد فيهابالآية على وجوب تحصيل المعرفة با مام الزمان - عليه السلام - لمن بعد عن بلد الامام فراجع ما ذكرنا هناك اوباب ما يجب عند مضى الامام عليه السلام - من اصول **الكافي**.

و اما قوله - عجل الله فرجه -: «**و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم**» فالجواب انا نقول: ان المجتهد بالملكة من الرواة فهو مامور بالرجوع اليه لا بالرجوع الى غيره، هذا اذا قلنا ان المرجع الى فتويهم و ان اريد الرجوع الى روايتهم كان دليلاً على المنع لا الجواز، اذ يجب على كل احدحينئذ العمل بالروايات خرج العاجز عن ذلك. [٢]

و اما ما ذكر من الاستدلال بالسيرة و ان العلماء لا يزالون يتركون الاجتهاد ممايحتاجون اليه من المسائل و لذا يختارون الاسفار المباحة و الراجحة مع العلم بعدم اجتهادهم فعلاً فيما يحتاجون اليه.

والجواب عن ذلك منع ذلك الا مع سلوك طريق الاحتياط.

١- يريد مامرضمن هذه الفوائد و كذلك بحوثه في «فرائد الاصول».

٢- في تفسير الشيخ الاعظم و نظره بحث و تأمل.

و اما لزوم الحرج علیهم بالزامهم بالاجتهاد او الاحتیاط فهو ممنوع، لان الواجب الاجتهاد فی المسائل المحتاج الیها غالباً تدریجاً الاهم فالاهم نظیر ما یجب علی المقلد التقلید فیه.

و اما المسائل التی یتفق احیاناً فاما ان یحتاط فیه، و ان قام دلیل علی عدم وجوب الاحتیاط قلد فیه اذا لم یتیسر له الاجتهاد زمان الحاجة لاشتغاله بالاجتهاد فی الاهم منه و یشغل آخراً بما هو اهم منه، و کذلک اذا لم یتمکن من الاجتهاد فی المسئلة لعدم الاسباب اولوجود مانع.

ثم ان المجتهد فعلاً لا یجوز له التقلید اجماعاً و لا فرق ظاهراً بین من استنبط الحکم الواقعی بالعلم اوالظن، و بین من توقف فی المسئلة لتعارض الادلة او عدمها، فان وظیفته الرجوع الی الاصول لا التقلید لعدم جریان ادلة التقلید، لان ظاهرها الجاهل الغیر المتمکن من الرجوع الی الادلة لا من راجع و لم یجد دلیلاً و اعتقد بخطأ (من) یدعی الدلیل، و مثله القول فی الرجوع الی الشاهد و اهل الذکر [1] فانه لا یرجع الیهما مع العلم بخطائهما فی توهم ما لا یصلح الاستناد الیه مستنداً.

لکن هذا یتم فیما لواطلع علی خطأ ذلک المجتهد دون من احتمل استناده الی مستند صحیح لم یطلع هذا المتوقف علیه، فالاحسن الرجوع الی الاجماع و سیرة المجتهدین.

۱- فی المطبوع:الخبرة

الكلام فى المقلّد

بالفتح، فنقول انه يعتبر فيه امور: البلوغ و العقل و الايمان و لا اشكال فى اعتبار هذه الثلثة و الظاهر ان الاجتهاد فى حال الصغر او عدم الايمان و كذا الافتاء حالهما لا يضر اذا كان فى زمان العمل بالغاً مومناً، و لااشكال ايضاً فى كون العدالة شرطاً، انما الكلام فى ان المشروط بهما هو قبول اخباره بفتواه او جواز التعويل بفتواه، و يظهر الثمرة فيما لو علم صدقه فى اخباره بفتواه او اخبر بها حال عدالته او علم فتواه من غير جهة اخباره و ظاهر تمسك بعضهم فى اعتبارها بوجوب التثبت فى خبر الفاسق، و بعدم كونه اميناً و بعدم قبول شهادته المستلزم لعدم قبول فتواه بطريق اولى هو الاول، لكن ظاهر اطلاق معاقد اجماعاتهم فى عدم جواز استفتاء غير المجتهد الورع هو المنع عن العمل بقوله و ان علم فتواه من خبره او من الخارج.

ويؤيده عطف الورع على الاجتهاد فى قولهم لابدفى صحة استفتاء العالم من اجتهاده و ورعه، ويدل عليه مضافاً الى ظاهر الاجماعات المنقولة ما تقدم فى التوقيع من قوله ـ عجل الله فرجه ـ فانهم حجتى عليكم، فان الحجية المطلقة فى الفتوى و الرواية لا يكون الامع العدالة، فالمراد بالرواة عدولهم فينحصر الحجة فى العدول لان امره ـ عليه السلام ـ بالرجوع الى العدول فى مقام السئوال عن المرجع يدل على الحصر كما لا يخفى.

الا ان يقال لا نسلم وجود الدليل على تقييد الرواة بالعدول (فى الرواية)

اذ يحتمل ان يكتفى فى الرواية بالظن بالصدق مع كونه امامياً فيكون الحجّة قول الامامى المظنون الصدق فى الرواية و الفتوى فلا يدل على اعتبار العدالة فضلاً عن كونها معتبرة فى العمل.

و ربما يستدل على اعتبار العدالة في العمل لقوله ـ عليه السلام ـ: «و اما **من كان من الفقهاء حافظاً لنفسه صائناً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه**»[۱] لكن بملاحظة صدر الخبر و ذيله يعلم ان المراد اعتبار العدالة من جهة الامن من الكذب في الرواية و الافتاء بغير ما انزل اللّه تعمداً.

۱- هذه الرواية من الاحتجاج فهى ضعيفة السند راجع لتحقيق فيها الى التنقيح: ص ۲۲۱ - وسائل الشيعة ج ۱۸ ص ۹۵.

في عدم جواز تقليد الميّت

و من جملة الشرايط حياة المجتهد فلا يجوز تقليد الميت على المعروف بين اصحابنا، بل في كلام جماعة دعوى الاتفاق و الاجماع عليه، و في «الفوائد الملية في شرح الجعفرية» حكاية الاجماع عن المحقق الثاني و غيره على ذلك بعد ان استظهر هو بنفسه الاتفاق على ذلك.

و عن «المسالك» دعوى تصريح الاصحاب باشتراط الحيوة في العمل بقول المجتهد و عن رسالته التي صنفها في هذه المسئلة دعوى قطع الاصحاب على انه لا يجوز النقل عن الميت و ان قوله يبطل بموته.

و عن الوحيد البهبهاني في بعض (كلامه) انه اجمع الفقهاء على ان المجتهد اذا مات لا حجة في قوله.

و في المعالم: العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق اصحابنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحّي، و في رسالة ابن ابى جمهور الاحسائي - قدس سره - ما يظهر منه دعوى الاجماع الامامية على انه لا قول للميت، و في كلام بعض مشايخنا المعاصرين دعوى تحقق الاجماع على ذلك، الى غير ذلك مما ربما يطلع عليه المتتّبع.

و قد بلغ اشتهار هذا القول الى ان شاع بين العوام الى ان **«قول الميت كالميت»**.

و هذه الا تفاقات المنقولة كافية في المطلب بعد اعتضادها بالشهرة العظيمة بين الاصحاب، حتى ان الشهيد انكر على من ادعى وجود القائل به

فقال:

ان بيد اهل العصر فتوى مدونة على حواشى كتبهم ينسبونها الى بعض المتاخرين تقتضى جواز ذلك.

ثم اخذ فى تزييف ذلك بعد القطع فيها بمخالفتها لفتوى المعروفين من ارباب الكتب و التصانيف من الامامية بوجوه:

منها: انها غير مصحّحة السند و لا متصلة السند الى من نمي اليه.

و منها: انها مشتملة على جواز الحكم و القضاء للقاصر عن درجة الاجتهاد مع ان الاجماع واقع على بطلان ذلك منقول مصرح فيكفى بها عاراً و منقصة انتهى موضع الحاجة.

و يدل على المنع مضافاً الى ما ذكر اصالة عدم الحجّية لعدم شمول مادل على جواز التقليد و الرجوع الى العلماء لما نحن فيه اما الاجماع فواضح الاختصاص و نحوه آيتا السؤال و النفر، و اما السنة فالموجود فيها الامر بالرجوع الى العلماء عموماً و خصوصاً و اما العقل فلا يدل على جواز التقليد الا بعد ثبوت انسداد باب العلم و الظن الخاص للمقلد.

و المفروض قيام الادلة الثلثة المتقدمة على اعتبار قول المجتهد الحى فلا يجوز التعدى عنه الى ما لم يقم عليه دليل الابعد عدم كفاية الظن الخاص و المفروض تمكن المقلد من الحي.

و ربما يتمسك للمنع بوجوه أُخر لا تنهض للدلالة عليه مطلقاً و اما مالم يرجع الى الاصل المتقدم مثل ان المناط فى العمل ظن المجتهد الذى ينعدم بموته و مثل ان الميت لا عبرة بمخالفته فى تحقق الاجماع.

ثم ان بعض المعاصرين من المحدثين و المجتهدين مال الى تقوية

خلاف ما عليه المشهور و جواز تقليد الميت و ربما يستظهر من كلام الصدوق فی ديباجة الفقية، بل و من الكلينی فی ديباجة الكافی، و من العلامة فی بعض كلماته علی ما حكاه عنه ولده، فيما حكی عنه، و كل ذلك ضعيف دلالةً او سنداً.

و ربما استدل عليه بعض من انتصره بوجوه اقويها وجوه:

احدها - الاستصحاب لان المجتهد فی حال حياته كان جايز التقليد و لا دليل علی ارتفاع الجواز بالموت فيستصحب.

الثانی: ان عمدة ادلة التقليد دليل الانسداد حيث ان باب العلم بالواقع مسدود و ليس للمقلد اقرب الی الواقع امارة (اقرب) من قول المجتهد و من المعلوم ان لا فرق فی القرب الی الواقع بين الحی و الميت.

و توهم وجوب الاقتصار فی مقتضی دليل الانسداد علی القدر المتيقن و قول الحيّ مدفوع فی محله بان دليل الانسداد ليس كاشفاً عن حكم الشارع بالعمل بالظن النوعی للمقلد حتی يكون القضية مهملة يجب الاقتصار (فيها) علی المتيقن، و انما هو حاكم و منشیء للحكم بتعين الاطاعة الظنية بعدم وجوب الاطاعة العلمية للتعذر او التعسر و الاهمال و الاجمال فی حكم العقل حتی تؤخذ بالمتقين و يطرح المشكوك و تمام الكلام فی محله.[1]

الثالث - اطلاق بعض الاخبار مثل قوله - عليه السلام - فی التوقيع المروی فی الاحتجاج و الغيبة [و]كمال الدين من قوله - عجل الله فرجه - و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الی رواة احاديثنا فانهم حجتی عليكم و

١- الرسائل: ص ٩٤ الطبعة الحجرية - تبريز - ١٣٢٠ هـ - الدليل الرابع من ادلة حجية مطلق الظن و هو الموسوم بدليل الانسداد.

انما حجة الله عليهم [١]، فان صدره و ان كان ظاهراً بل صريحاً في كون المرجع حياً الا ان التعليل بكونهم حجة على الناس يقتضي عدم الفرق بين حالتي حياتهم و موتهم.

و يرد على الاستصحاب ما مرّمراراً من عدم جريانه فيما احتمل مدخلية وصف في عنوان الحكم كالحيوة فيما نحن فيه، مع انه يجب رفع اليد عنه على تقدير الجريان بالحكايات المتقدمة للاجماع و الاتفاق المعتضدة بالشهرة العظيمة، حتى انه لم يوجد مخالف معروف الى زمان المتاخرين.

و على دليل الانسداد انه انما يجرى فيما اذا لم يكن للمكلف طريق خاص منصوص من الشارع و التقليد طريق خاص ورد التعبد به بالاجماع و سيرة المسلمين و الاخبار المتواترة الدالة على جواز الافتاء و الاستفتاء في الجملة و حينئذ فلما لم يعلم ان الطريق الخاص تقليد المجتهد مطلقاً او خصوص الحي وجب الاخذ بالمتيقن و هو الحيّ، و نظير هذا انه اذا قام الدليل الخاص على حجية الخبر بالخصوص في الجملة و كان هناك قدر متيقن كاف في استنباط معظم الاحكام عنه وجب الاخذ به ولم يصر الى حجية مطلق الظن.

و على الروايات: ان الظاهر من موردها على تقدير دلالتها على التقليد هو الرجوع الى الحي و ان لم تدل على اعتبار الحيوة بل يمكن ان يستدل من الحصر المستفاد من مقام تحديد المرجع على عدم جواز الرجوع الى غير الحي، فافهم!

١- وسائل الشيعة: ١٨/١٠١.

و ينبغي التنبيه على امور:

الاوّل: انه لا فرق في ظاهر كلمات الاكثر و معاقد اتفاقهم [١] و موارد استدلالاتهم على عدم جواز تقليد الميت بين تقليده ابتداء و البقاء على تقليده و اما ما كان منها مشتملاً على لفظ الاخذ و العمل او التقليد الذى هو بمعنى احدهما فلان هذه العناوين ليست من الامور التى تنعدم بمجرد حدوثها كالتكلم مثلاً بل هى قابلة للاستمرار صادقة على وجودها الاولى المعبرعنه بالحدوث و الثانوى المعبر عنها بالبقاء، و اما باقى موارد اتفاقاتهم و استدلالاتهم فدلالته على الشمول للبقاء اوضح مثل استدلالهم على المنع بان مناط عمل المقلد هو ظن المجتهد و هو تزول بزواله فان هذا الاستدلال و ان فرض فساده الا انه يكشف عن عموم المنع فى مورد الاستدلال للبقاء ايضاً.

و نحوه استدلالهم بانعقاد اجماع الفقهاء على ان المجتهد اذا مات فلا حجة فى قوله، و حكاية بعض المعاصرين عن شيخه الاحسائى اجماع الامامية على انه لا قول للميت و كذا ما اشتهر بين العوام و الخواص من ان قول الميت كالميت، و تاويل كل ذلك بما يرجع الى ابتداء التقليد من دون دليل صارف يوجب فتح باب التأويل وردّ الاستدلال بالظاهر فى كل كلام.

و مما ذكرنا يظهر انه لا وجه للتمسك للجواز بالاستصحاب مع انك قد عرفت الكلام على مثله فى التقليد الابتدائى مع ان الاستصحاب يوجب جواز

١- فى المطبوع: اجماعاتهم، رجحنا فى المخطوط كما سيجيى.

الابتداء ايضاً و دعوى خروجه بالاجماع شطط من الكلام لان الاجماع ان استفيد من الفتاوى فقد عرفت ظاهر كلماتهم فى عناوينهم و موارد اجماعاتهم و استدلالاتهم و ان اخذ من غير ذلك فلا يعبأ بدعوى من يدعى الاجماع مع مخالفته لظواهر ما ذكرنا من الاصحاب.

و ربما يتمسك بالسيرة المستمرة من زمان اصحاب الائمة - عليهم السلام - فانا لم نسمع بمن يامر الناس بالعدول عن قول بعد موت قائله و لا احداً عدل كذلك مع توفر دواعي نقله.

و فيه: ان فتاوى اصحاب الائمة - عليهم السلام - كانت على ضربين:

احدهما ما يعلم كونه من الرواية المعتبرة المنقولة فيؤخذ به كما يؤخذ بالرواية و يصنع به كما يصنع بها كما حكى غير واحد مثل ذلك في فتاوى علي ابن بابويه- رضوان الله عليه - و كذلك فى فتاوى الشيخ - ره - حيث ذكروا ان من تأخر عنه من العلماء مقلدون له فان المراد بالتقليد ذلك نظير قوله - عليه السلام فللعوام ان يقلدوه مع انه فى مقام تجويز اخذ الخبر و الحكاية عن العلماء.

و منها:ما كان من قبيل الرواية المنقولة بالمعنى مع اطمينان السامع بعدم وجود المعارض له و عدم صدوره بعينه لحسن ظنه بمن اخذه منه، فيحصل الاجتهاد من نفس ذلك الخبر من غير حاجة الى شيىء اخر و كأن من اوجب الاجتهاد عيناً لاحظ ذلك و لاحظ سهولة تحصيل الاجماع في الاجماعيات.

و منها: ما يفيد القطع للسامع خصوصاً ان كان ممن لا يلتفت الى الاحتمالات كالعوام و النسوان.

و منها: ما يكون بطريق محض التقليد مع عدم القطع بل الظن ايضاً بمطابقته للواقع، و لا يخفى ان دعوى السيرة فی الثلثة الاولى لاينفع و فی الرابع ممنوعة جداً، و اما دعوى حكم العادة بانه لولم يجز البقاء لوصل المنع مع توفرالدواعی، فيردها ان ماوصل من المنع عن تقليد الميت من الاجماعات و الفتاوى الكاشفة عن وجود مستند شرعی كاف فی المنع عن البقاء.

و ربما يستدل على البقاء بما يفهم من امثال قوله - عليه السلام - «و اما **الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتی عليكم و انا حجة الله عليهم**» حيث ان ظاهر الرجوع فی الوقايع كفايته لجميع افراد تلك الواقعة حتى المتجددة منها بعد موت المرجع.

و فيه بعد الاغضاء عن دعوى اختصاص الخبر باخذ الروايات ليستدل بها على الوقايع على ما هو شأن صاحب التوقيع و هو اسحق ابن يعقوب و عن دعوى ظهورها فی المرافعات لانها التی يرجع فيها بعينها الى العلماء دون الحوادث الواقعة التی هی فرد من المسائل الكلية فيكون الرجوع الى العلماء فی عنوانها دون شخصها.

و يشهد لما ذكرنا ان وجوب رجوع العامیالى المفتی و رجوع العالم الى رواياتهم- عليهم السلام - ليس مما يشكل على مثل اسحق ابن يعقوب الذی يروی عنه مثل الكلينی، فانه ذكر انی سالت العمری ان يوصل لی كتاباً فيه مسائل اشكلت على ان الحجية من كلام الامام - عليه السلام - انما وقع محمولاً على شخص الراوی للحديث الذی هو عبارة عن انسان حی و بقاء

حجيته بعد موته لا يكون الا بالاستصحاب الذى قد عرفت حاله.

نعم لو حملت الحجية على قول الراوى لم يحتج لبقائها بعد الموت الى الاستصحاب، لكن لوبنى على تقدير القول كان تقدير الرواية انسب.

ثم ان القائلين با لجواز بين مانع عن العدول عنه الى الحى مستنداً الى استصحاب وجوب البقاء بناء على حرمة العدول عن التقليد كما سيجيىء، و بين مجوز له، و لعل وجهه دعوى الاجماع على عدم وجوب البقاء لكنه ظاهر المنافات لتمسك القائل فى اثبات الجواز بالاستصحاب المستصحب وجوب البقاء فى حال الحيوة، و هو مفروض الارتفاع حال الموت و بقاء اصل الجواز فى ضمن الوجوب العينى بعد ارتفاعه غير معقول.

اللهم الا ان يقال ان الموجود فى السابق شيئان:

احدهما وجوب العمل عيناً بفتوى من قلده مالم يختر غيره.

الثانى- انه لا يصحح له اختيار الغير بمعنى عدم ترتيب اثر عليه و كونه لغواً غير مفيد لجواز العمل على طبق المعدول اليه و الامر.

الاوّل: ثابت سواء قلنا بجواز العدول ام لا فيستصحب.

والثانى: مبنى على جواز العدول عن الميت الى الحىّ و توضيحه انا نفرض زيداً و عمرواً مجتهدين و جاز لبكر تقليد كل وا تعين عليه العمل على طبق قوله مادام باقياً على تقليد المختار و هذا وجوب عينى، و ان قلنا بجواز العدول كما ان تعين الصلوة التام مادام حاضراً لا ينافى جواز السفر.

ثم ان مقتضى الاستصحاب جواز العدول عنه و اختيار غيره لان ذلك كان له قبل اختيار ما اختار(ه) لكن دل الدليل على عدم جواز العدول عن

الحي الي الحي و على جواز الرجوع عن الميت فاستصحاب الوجوب العيني الثابت مادام باقياً لا ينافيه جواز العدول.

نعم لو فرض ان المستصحب وجوب البقاء على تقليد هذا الذى مات لم يعقل الجمع بين هذا الاستصحاب و الاجماع على جواز العدول و عدم وجوب البقاء نظير ذلك ما اذا ثبت افادة عقد لانتقال العوضين الى المتعاقدين و ثبت وجوب البقاء على هذا و عدم جواز فسخه ثم ثبت بالاجماع جواز الفسخ و شك في بقاء تاثير الانتقال فنستصحبه.

نعم لو كان الدليل على الصحة هو مادل على اللزوم لم يكن معنى لارتفاع اللزوم و بقاء ما استكشف عنه.

و ينبغي التنبيه على فروع:

الاول -لوقلد المجتهد الحي في مسألة وجوب الرجوع فمات فرجع الى من يفتيه بوجوب البقاء لم تشمل فتواه تلك المسئلة للزوم التناقض.

و اما لورجع في المسائل عن مجتهده الذى مات بفتوى الحي ثم مات ذلك المفتي، فرجع الى ثالث افتاه بوجوب البقاء على كل ما قلدفيه فهل يبقى على الاول اوعلى الثاني و جهان اقويهما الثاني، لان تقليده للثاني و رجوعه عن الاول بالنسبة الى المسائل التى رجع فى حال حيوة الثانى وقع صحيحاً ،و ان لم يجز له البقاء على مسئلة الرجوع بالنسبة الى ما بعد موته، فلاينا في ما ذكرنا من عدم شمول حكم الحي بالبقاء لمسئلة وجوب الرجوع التى قلدفيها من مات، و ربما قيل بالاول و لعله لان تقليد الثانى فى المسائل المعدول عنها انما هو بتقليده في وجوب الرجوع، فاذا كان الافتاء بالبقاء لا

يشمله فلا يشمل ما يترتب عليه و المسئلة محل اشكال.

الثانى:لو قلنا فى صورة رجوع المجتهد عن فتواه بانه يجب عليه و على مقلده رفع اليد عن آثار المعاملات التى وقعت على طبق الحكم المرجوع عنه كرفع اليدعن الزوجة و الملك اللذين اخذهما بالعقد السابق فهل يجب عليه و ذلك ايضاً فيما اذا رجع وجوباً اوجوازاً عن الميت الى الحى المخالف له فى صحة تلك المعاملة الواقعة وجهان:

فلوقلنا بوجوب رفع اليد عن آثار ما وقع(عليه) بالتقليد السابق قوى فى الفرع السابق وجوب رفع اليد عن التقليد الثانى المترتب على فتوى الثانى بوجوب الرجوع فافهم.

الثالث -لو قلد مجتهداً فى جواز الرجوع عن مجتهد الى اخر ثم مات فرجع الى من اوجب البقاء فهل يجوز الرجوع عن الميت بقاء على تقليده فى مسئلة الرجوع ام لا؟ صرح بعض بالاول و يحتمل قوياً الثانى لان معنى الفتوى بوجوب البقاء حرمة العدول فلا يشمل جواز العدول كما ذكرنا فى مسئلة الرجوع.

الرابع -لو قلد من يرى (ان) التقليد هو العمل لا مجرد الاخذ لاجله فاخذ و لم يعمل و عمل فى مسئلة الاخذ كان عدل عن بعض ما اخذ و لم يعمل بحكم مجتهده بانه ليس تقليداً ثم مات مجتهده فرجع الى من يرى وجوب البقاء على التقليد بمعنى الاخذ للعمل و ان لم يعمل فهل يجب بقائه على ما اخذ و لم يعمل به لانه تقليد عن هذا الحى فيجب البقاء عليه ام لا، لانه قلد تقليداً صحيحاً اتفاقاً فى ان هذا ليس تقليداً ليجب البقاء عليه وجهان، و

كذا الوجهان لوانعكس الامر، بان قلد من يرى التقليد هو الاخذ لا جل العمل (و عمل ذلك بمعنى انه اتفق له العدول عن بعض ماخوذاته فاستغنى المجتهد في ذلك فافتاه بحرمة العدول فرجع الى من عدل عنه) فمات فرجع الى من يوجب البقاء على التقليد مع كون التقليد عنده هو العمل لا مجرد الاخذ.

الخامس - لو قلد مجتهداً من صغره و قلنا بصحة تقليده لصحة عباداته ثم مات المجتهد قبل بلوغه فبلغ فهل يجب البقاء - على القول بوجوب البقاء - وجهان بل قولان: من عموم وجوب البقاء على التقليد الصحيح و من ان حرمة العدول لم يثبت في تقليد الصغير فاستصحاب التخيير في حقه باق.

السادس - لو قلنا بوجوب البقاء و حرمة العدول عن تقليد الميت فهل يعم ذلك ما اذا كان الحى المرجوع اليه افضل او لا،قيل بالاول و هو حسن لو قلد في جواز تقليد غير الاعلم مجتهداً اعلم في حال حيوة مجتهده او بعد مماته او قلد في عدم جواز العدول و لو من غير الاعلم، اما لو قلد في وجوب تقليد الاعلم ولو بالعدول عن غيره اليه لكن في حال الحيوة لم يكن اعلم ممن قلده، ثم حدث بعد موته و هو اعلم منه لم يكن وجه لوجوب البقاء على تقليد الميت المفضول.

السابع - لو قلنا بوجوب العدول و كان الرجوع الى مجتهد اخر واخذ واجباته المضيقة عنه متعذراً او متعسراً فهل يجوز البقاء حينئذ او حكمه حكم من تعذّر عليه التقليد وجهان و الاحتياط لا يخفى.

الثامن - الظاهرانّ حكم صيرورة المجتهد فاسقاً او كافراً او مجنوناً او عامياً حكم موته في وجوب العدول عنه كما صرح به المحقق الثاني في

حاشیة الشرایع حیث قال:لو عرض للفقیه العدل ـ و العیاذ بالله ـ فسق اوجنون اوطعن فی السن کثیراً بحیث اختل فهمه امتنع تقلیده لوجود المانع، ولو کان قد قلده مقلد قبل ذلک بطل حکم تقلیده، لان‌العمل بقوله فی مستقبل الزمان یقتضی الاستناد الیه حینئذ و قد خرج عن الاهلیة لذلک فکان تقلیده باطلاً بالنسبة الی مستقبل الزمان» انتهی.

و یمکن الاستدلال له باطلاق معاقد الاجماعات فی اعتبار العلم و العدالة عند العمل من غیر فرق بین الابتداء و الاستدامة، و المحکی عن غیر واحد من المعاصرین البقاء فی ذلک کله.

ویدل علیه ـ مضافاً الی ذلک و الی ظهور الاجماع المرکب بل البسیط ـ ماروی عن عبدالله الکوفی خادم الشیخ ابی القاسم ابن روح انه سئل عن کتب ابن ابی العذافر بعدما خرجت اللعنة فی حقه فقیل: ما نصنع بکتبه و بیو تنامنها ملأ؟ فقال الشیخ: اقول فیها ما قاله ابو محمد العسکری ـ علیه السلام ـ حیث سئل عن کتب بنی فضال فقیل له: ما نصنع بکتبهم و بیوتنامنها ملأ؟ فقال: «خذوا ما رووا و ذروا مارأوا» فان امر الشیخ بترک رأی ابن ابی العذافریشمل الفتوی الماخوذ منه المعلول علیها حال (استقامته) و حجیة قول الشیخ المشارالیه یعلم بالتتبع فی احواله و فیما ورد فی حقه.

التاسع ـلو لم یتمکن من تقلید مجتهد حیّ فهل یجوز له تقلید المیت ام یجب علیه الاحتیاط مع التمکن او یجب علیه الاخذ بالظنون المعتد بها لو تمکن منها، مثل العمل علی فتوی المشهور و ما ادعی فیه الاجماع و اشبه ذلک وجوه:

من اطلاق بعض ادلة التقليد كمعا قد الاجماعات المجوزة له فيقتصر فى تقييدها بالحى على صورة التمكن التى هى معقد الادلة المتقدمة.

و من الرجوع الى الظن الذى لم يقم عليه ـ بالخصوص ـ دليل انما يصار اليه بعد بطلان الاحتياط فيها و هو فى حقه غير ثابت خصوصاً لو كانت المسئلة او المسائل التى فرض الحاجة اليها مع عدم التمكن من الرجوع الى الحى فيها مما لا يلزم من الاحتياط فيهاحرج.

و من ان وجوب الاحتياط و تقديمه على العمل بالظنون المطلقة غير معروف و لذا اتفقوا ظاهراً على ان المرجع ـ مع فقد الظنون الخاصة ـ هو الظن المطلق كما تقدم فى مسئلة حجية الظن فتأمل و المسئلة محل اشكال و الاحتياط غير خفى بل هو قوى مع قلة موارده و كون المورد مورد وجوب الاحتياط.

العاشر - لو قلنا بوجوب الرجوع الى المجتهد الفاقد للشرايط بعد تعذر المجتهد الجامع لها ودارالامر بين فاقدى بعض الشرايط كغير البالغ مع المخالف او الفاسق اوالميت ففى تقديم بعضهم على بعض اشكال و ينبغى الجزم بتقديم غير المخالف عليه، لاطلاق مادل على المنع عن الرجوع اليهم مثل قوله عليه السلام. «لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا» و ما تقدم من قول العسكرى ـ عليه السلام و على آبائه الطاهرين و ولده ـ فى بنى فضال: «ذروا مارأوا» و الى غير ذلك.

و اما ماورد من الامر بمخالفة العامة فى الفتاوى و الروايات فهى مسوقة لبيان كون فتاويهم و رواياتهم مخالفاً للحق و ليس الكلام فى ذلك، اذ الكلام

فیمن علم موافقة فتواه و اجتهاده لفتاوی الخاصة و اجتهاد هم لکونه منهم حین الاستنباط ثم رجع عن الحق.

بقی الکلام فی دوران الامربین الصغیر و الفاسق و المیت و لا یبعد ترجیح غیر الفاسق علیه لا لعدم الامن من کذبه لما عرفت من ان الکلام فی اشتراط العدالة حین العمل و ان فرض القطع بصدقه فی فتواه بل لعلوّ منصب الافتاء و عدم کون الفاسق لائقاً به لان العمل بقوله رکون الی الظالم منهی عنه.

و فی ترجیح غیر البالغ علی المیت و من صارعامیاً و العکس وجهان ولا یبعد للاول بناء علی ما استدلوا به من ان مناط التقلید هو الظن القائم بنفس المجتهد الذی ینتفی بالموت لکن المنتفی فی الصغیر (هو) و صفه و هو کون الظن قائماً ببالغ فالامر حینئذ یدور بین فوات الموصوف و الصفة و ارتکاب الثانی اولی.

(ثم هل تمضی تصرفات المجتهد مما یتعلق بالمنصب کالحکومات و غیرها بعد الموت مطلقاً اولا مطلقاً او یفصّل بین ما کان من قبیل الوکالة کوکیله فی بیع مال الصغیر فتبطل و غیره فلا، وجوه؟ اوجها الاخیر فیما یرجع من تصرفاته الی فعل الله تعالی کحکمه و سائر تصرفاته المنصبیة یمضی، و امّا ما الی فعله کوکالته و استنابته و قیمومته و تولیته فلا بمعنی عدم بقاء النیابة بعد الموت لاعدم مضی ما مضی من تصرفات النواب لرجوعه الی تصرفات الراجع الی فعله ایضاً)(۱)

۱- ما بین القوسین زیادة فی المطبوع

في تقليد الاعلم و بيان انه واجب مطلقاً او في صورة

اختلاف فتواه لفتوى غير الاعلم

و حيث قد عرفت شروط المقلَّد ـ بالفتح ـ فلوكان متحداً فهو المتعين و ان كان متعدداً فان تساووا و اتفقوا فى الفتوى جاز العمل بجنس الجميع و بكل واحد معين لا بواحد لابعينه و لا بالمجموع بحيث يلاحظ فى كل واحد انضمام الاخر.

فان قلد على احد الوجهين لزمه ذلک مادام احدهم على صفة صحة تقليده فى تلک الفتوى و لا يبعد ذلک فيما لوقلد المجموع.

و بالجملة فالظاهران حال المتفقين حال الامارتين المتعاضدتين و الاحوط تعيين المجتهد فى جميع الصور.

و ان اختلفوا فى الفتوى كان مخيراً بينهما و ان كان احدهما اعلم فان اختلفوا في الفتوى تعين العمل بقول الاعلم على المشهور، بل لم يحک الخلاف فيه عن معروف و ان تأمل فيه او فى دليله بعض المتاخرين.

و قد اعترف الشهيد الثانى فى منية المريد بانه لا يعلم فى ذلک خلافاً و نحوه غيره بل صرح المحقق الثانى فى مسئلة تقليد الميت بالاجماع على تعيين تقليد الاعلم و مثله المعتضد بالشهرة المحققة ينبغى ان يكون هو الحجة بعد الاصل على ماسياتى توضيحه، و يدل عليه مقبولة ابن حنظلة و رواية

داود ابن الحصين و رواية موسى ابن اكيل [١] مضافاً الى بناء العقلاء على ترجيح الاعلم من اهل الخبرة فى كل مقام من المقامات الشريعة و العرفية فلاحظ.

و قد يورد على الاصل بانه ان اريد اصالة عدم برائة الذمة و بقاء الاشتغال بدون تقليد الاعلم، ففيه: مع معارضته بما سيجيىء من تمسك المخالف بالاستصحاب، منع جريانه بناء على ان المرجع فى امثال ذلك الى اصالة البرائة.

و ان اريد اصالة عدم حجية قول غير الاعلم فى مقابل الاعلم، ففيه: ان حجية قول غير الاعلم ثابتة بما ثبت من حجية قول المجتهد - لو خلى و طبعه - انما الكلام هنا فى ترجيح معارضته عليه و هو فتوى الاعلم فدعوى مرجحية الاعلمية يحتاج الى البيّنة لان المرجحية توقيفية يحتاج الى دلالة عقلية او نقلية.

و على الشهرة و الاجماع المحكى ان الاطلاع على فساد مدرك المشهور يوجب الوهن فيهما و سقوطهما عن الحجية مع ان مدعى الاجماع قد ادعاه على تقديم الاعلم و الاورع و الظاهر عدم الاجماع فى الاورع.

و على المقبولة و اخواتها باختصاص موردها بالحكم فتعديته الى الفتوى يحتاج الى تنقيح مناط او اجماع مركب و هما مفقودان على ان المرجحات المذكورة فيها غير معمولة فى تعارض الفتويين اجماعاً.

و اما بناء العقلاء فهو مسلم فيما كان من قبيل الامارات التى تؤخذ فيها

١- وسائل الشيعة: ج ١٨ صص ٩٩-٨٨-٨٠.

عند التعارض باقويهما و حيث كان التقليد عندهم من هذا القبيل كان عملهم فيه على الترجيح بالقوة و كونه كذلك عند المشهور ممنوع، بل الظاهران الرجوع الى اهل الخبرة عند العرف من قبيل الامارات حيث يرجعون فيه عند التعارض الى الاعلم و عند المشهور من قبيل البينة التي (هي)من قبيل الاسباب و لايرجع فيه عند التعارض الى الاقوى و حينئذ فالتقليدوان كان عند العقلاء من باب الامارات لانه من قبيل الرجوع الى اهل الخبرة الا انه لا يبعد ان يكون عند الشارع من باب البينة كالرجوع الى اهل الخبرة في الموضوعات.

و الجواب: اما عن الاصل فبان المقام ليس مما اختلف فيه في الحكم بالتخيير عملاً بالبرائة، او بالتعيين عملاً بالاحتياط، لان مرجع الشک في جواز العمل بفتوى المفضول الى الشک في تحقق العبادة المطلوبة يقيناً، اذلو اخذ فيها بقول المفضول نظير ما اذا علمنا يقيناً بوجوب عبادة مجملة و دار الامر بين الرجوع في تعيينها الى خصوص زيد و بين التخيير في الرجوع الى زيد او عمرو لا الى الشک في مقدار ما اشتغلت الذمة به عن العبادة المطلوبة في الجملة، نظير ما اذا علمنا بوجوب شيىء في الجملة و دار الواجب بين شيىء بالخصوص و بين احدالشيئين منه و من الاخر و المختلف فيه من حيث الحكم بالتخيير او التعيين هو ما كان من قبيل الثاني دون الاول.

هذا كله لو اردنا اجراء الاصل من حيث الحكم التكليفي المتعلق بالتقليد من حيث كونه من باب المقدمة العلمية لامتثال الواجبات الواقعية و الا فالشک انما هو في طريقية فتوى المفضول لاثبات الاحكام الشرعية مع

مخالفتها لفتوى الفاضل، و معلوم ان المرجع في هذا الشك الى اصالة عدم جواز العمل، ومجرد ثبوت حجيتها في نفسها لو خلت عن معارضة فتوى الفاضل لا يجدى لان الحجية بذلك المعنى و هو تعين العمل قد ارتفعت قطعاً بسبب المعارضة و بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب غيرمعقول فلا يثبت جواز العمل الا بدليل جديد من العقل او النقل.

و المفروض انتفاء الاول و الثاني غير حاكم بالتخيير الابعد القطع بعدم المرجح او احتماله في كلام المتعارضين و هذا مفقود فيما نحن فيه،فالمرجع الى ادلة عدم جواز العمل بما لا ينتهي الى العلم و تعين العمل بفتوى الفاضل لان جوازه يقيني.

فان قلت: قد ثبت ان كون الشيئي مرجحاً ككونه حجة توقيفي يحتاج الى توقيف و مع عدمه فيعامل معه معاملة عدم المرجحية فاذا ثبت كون كل من فتوى المفضول و الفاضل حجة و المفروض عدم العلم بكون الاعلمية مرجحة فمقتضى القاعدة بل اصالة العدم عدم كونها مرجحة فيثبت التخيير لان تعارض الحجتين مع عدم المرجح يوجب التخيير.

قلت: ثبوت التخيير عند تعارض الحجتين مع المرجح حكم يستقل به العقل و معلوم ان العقل لا يستقل به بمجرد اصالة عدم المرجح لان من جملة مقدمات ذلك الحكم العقلي استقلال العقل بعدم المرجح او احتمال المرجح في كل منهما على السواء و اصالةعدم مرجحية الاعلمية لا يوجب استقلال العقل به فيكون حكم العقل بالتخيير من الاحكام المجعولة للشارع حتى يترتب على حكم الشارع باصالة عدم المرجح و اما حكم الشارع

بالتخيير فهو لو ترتب على عدم المرجح فهو من جهة تقرير حكم العقل فهو تابع له و المفروض انتفاء المتبوع.

و بالجملة فقد تقرر في محله ان الاصول لا يترتب على مجاريها الا احكامها الشرعية الثابتة بثوبتها الواقعي لا الاحكام الشرعية التابعة لاحكام عقلية او عادية ثابتة بثبوتها الواقعي.

و اما الجواب عن الايراد على الشهرة و الاجماع المحكى فيما يدفع به الايراد على حجج المشهور...[١]

و اما الجواب عما اورد على المقبولة و اخواتها فبان الناقل فيها و فى القواعد الشرعية يشهد بكون الترجيح لحكم الاعلم فيها من جهة ترجيح فتواه وكون مورد السوال تعارض الفتويين لا الحكمين، فان المرجحات المذكورة فى تلك الروايات: منها ما يرجع الى الترجيح بقوة الاستنباط كالترجيح بالاعلمية، و منها ما يرجع الى ترجيح الرواية التى استنداليه احد هما على ما استنداليه الاخر، و معلوم ان الترجيح بهما انما يوجب الترجيح فى الفتوى اولا ثم فى الحكم الناشى عن ذلك الفتوى.

و بالجملة فما ذكرنا من ان الترجيح للحكم فى تلك الروايات انما هو من جهة رجحان الفتوى امر ظاهر للمتامل، ولعله لذا ادعى الشهيد الثانى ان المقبولة نص فى المطلوب.

و اما ما ذكر في الايراد اخيراً من المرجحات المذكورة فى تلك الروايات لا يعمل فيها فى تعارض الفتويين اوالحكمين.

١-كما ترى قد بقى كلام المصنف (ره) ناقصاً.

و يمكن دفعه بالتزام وجوب اعمال تلك المرجحات فى تعارض الفتويين في ذلك الزمان بالنسبة الى الجاهل بالحكم الشرعى القادر على الاستنباط اذا وصل اليه الروايات او الفتوى النازلة منزلة الروايات، زمان فتاوى المفتين في ازمنة صدور هذه الروايات كانت بمنزلة الروايات يعمل بها العامي و غيره عند سلامتها من المعارض و عند معارضتها مع فتوى اخرى التي هي ايضاً بمنزلة رواية كان وظيفة المستفتي القادر علي اعمال التراجيح العمل بها اجمع، و وظيفة العامي العاجز عن ذلك الاقتصار على المرجح الذى يقدر على معرفته اعنى اعلمية احد المفتين او اورعيته، دون ما لا يقدر على معرفته على ما ينبغي و معرفة ما لا يوهنه و يعارضه اذ المرجح مثل الدليل في وجوب الفحص عن معارضه الي ان يتحقق المجتهد المعجز عن نفسه، فوظيفة العامي الترجيح بالا علمية لا غير فيتنجز مع التساوى فى العلم فيتخيره حينئذ نظير تخيير المجتهد اذا تساوت الفتويان عنده من جميع الجهات.

و بالجملة فالمقبولة و اخواتها محمولة على تعارض الفتويين المستندتين الى الروايات بالنسبة الى القادر على اعمال التراجيح المذكورة فالتراجيح المذكورة مقيدة بالقدرة عليها و اما العاجز و هو العامي فيقتصر على ما فى وسعه من المرجح الذى يقدر على معرفته و هى الاعلمية دون غيرها.

فان قلت: قد تقرر فى باب التعارض و التراجيح ان الاقتصار على المرجحات المذكورة فى المقبولة و نحوها و الجمود على الترتيب المذكور فيها خلاف ما اجمع عليه العلماء عملاً فيحمل على ارادة بيان تلك المذكورات ارائة بطريق الترجيح بالقوة و الضعف، فحينئذ يجب على المقلد

الترجيح بين الفتويين بجميع ما يقدر على معرفته من المرجحات مثل اعتضاد احد هما بفتوى المشهور او بفتوى اعلم الاموات و نحو ذلك الاقتصار على الترجيح بالاعلمية اوبها و بالاورعية.

قلت: بعد تسليم ما ذكرنا من المجمل في المقبولة و اخواتها يدفع الرجوع الى غير الاعلمية من المرجحات بالاجماع و لولاه لقلنا به فتامل و سيجيىء تتمة الكلام في ذلك.

و اما الجواب عمّا اورد على بناء العقلاء فبان الظاهر من ادلة التقليد من الكتاب و السنة و الاجماع و العقل كونه من باب الامارات.

اما الكتاب: فلان امر المقلدين بالسؤال و الحذر، و امر المجتهدين بالتفقه و الانذار يدل على ان المقصود وصول المقلد و ايصاله الى الواقع من اوامر الله و نواهيه ـ جلّ ذكره.

و اما الاخبار: فظاهرها وجوب اخذ معالم الدين فيكون المقصود ايضاً الوصول اليها.

و اما الاجماع: فالعمدة منه هوا العمل الثابت باستقرار السيرة و استمرارها على ذلك من زمان الائمة ـ عليهم السلام ـ الى زماننا هذا و معلوم ان رجوع الناس من جهة قصد الوصول الى الواقع.

و اما العقل: فدلالته على كونه من باب الامارة الكاشفة عن الواقع اوضح من الكل.

فالمستفاد من ادلة التقليد باسرها انه مطلوب لمجرد التوصل به الى الواقع لكونه اقرب الطرق بعد العلم و مثل هذا يصار عند تعارض فردين منه الى

الاقوى باتفاق العقلاء و اجماع العلماء على ما يظهر منهم في تعارض الامارات عند المجتهد.

هذا مع انه لوشک في کون التقليد من باب امارات المجتهد او من باب البينة وجب المعاملة معه معاملة الامارات اخذاً بالمتقين، بل الاصل في تعارض ماكان من قبيل الاسباب العمل بما يحتمل كونه راجحاً في نظر الشارع و عدم اعمال الترجيح بقوة الظن في تعارض البينتين لو ثبت فانما هو بالاجماع.

و هذا و ان كان راجعاً الى الاستناد الى الاصل الا انه دليل مستقل اخر، الا انه يكفى في المقام ولو لم يكن ما عداه لعدم ما يتمسک به للتخيير بين الاعلم و غيره الذى قواه بعض متاخرى المتاخرين، عدا استصحاب التخيير الثابت للمقلد في بعض الفروض المتعدى منه الى غيره بالاجماع المركب.

و اطلاقات الرجوع الى المجتهد مثل آيتى السوال و النفر و مثل قوله - صلوات الله عليه و على آبائه الطاهرين - فى توقيع اسحق بن يعقوب فى مقام تعليل الرجوع الى رواة الحديث «فانهم حجتى عليكم»، فانه يدل على ان كل واحد منهم حجة.[1]

و مثل قوله - عليه السلام - **«و اما من كان من شيعتنا عالماً بشريعتنا مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه»** [2] و مثل قوله - عليه السلام - فى مكاتبته لمن سئلاه عمن يعتمد عليه فى امور الدين:

«فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حبّنا و كل كثير القدم فى امرنا

۱- تقدم تخريج الحديث

۲- تقدم تخريج الحديث

[فانهما كافوكما انشاء الله تعالی]»(١)

و مثل مشهورة ابي خديجة: «انظروا الى رجل [منكم] يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً فاني قد جعلته عليكم قاضياً...»(٢) الدالة على عدم اعتبار الاعلمية في المعنى بالاجماع المركب بل بالاولوية.

و ما دل على ان «العلماء امناء الرسل و انهم خلفاء رسول الله -صلى الله عليه و اله و سلم»(٣) و «انتم كانبياء بني اسرائيل»(۴) و ما دل على الامر باخذ معالم الدين (۵) من اشخاص خاصة كمحمد بن مسلم و الاسدی و يونس بن عبدالرحمن و ابان بن تغلب و زكريا ابن آدم مع عدم التقييد بتعذر الرجوع الى الاعلم منهم الى غير ذلك من الاخبار المؤيدة باستمرار سيرة العوام من زمان الائمة - عليهم السلام - الى زمانا على الرجوع الى كل مجتهد من دون فحص عن مجتهد اخر اعلم منه، و بلزوم الحرج في الاقتصار على تقليد الاعلم لعسر تشخيص الاعلم مفهوماً و مصداقاً و تعسر تحصيل فتاويه غالباً.

لكن الذی يقتضيه الانصاف ان شيئاً منها لا ينهض الورود على الاصل فضلاً عن معارضة ما تقدم من الادلة الاخر اما الاستصحاب فلما مرمراراً من ان شرط القطع ببقاء موضوع الحكم الذی تعلق به الحكم السابق و لم يعلم ان التخيير في الزمان السابق كان متعلقاً بالمجتهدين من حيث هما مجتهدان فانه

١- وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ١١٠
٢- المصدر: ج ١٨ ص ۴.
٣- مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ١٨٧
۴- المصدر - ج ٣ باب ١١
۵- وسائل الشيعة: ١١٠/١٨

عين المدعى بل القائل بتقليد الاعلم يدعى ان التخيير كان متعلقاً بـهما مـن حيث انهما متساويان فى العلم و قد يعارض هذا الاستصحاب بـاستصحاب تعين الاعلم اذا كان المجتهد منحصراً فيه ثم حدث مجتهد اخر دون الاول فى العلم و فيه نظر.

و اما الاطلاقات المذكورة ففيها بعد الغض عن النظر فى دلالة كثير منها على حجية الفتوى و لذا لم يعول بعض الاصحاب فى ذلک الاّعلى الاجماع و قضاء الضرورة ان اطلاقها موهون بوجهين:

احدهما: عدم افادتها الا لحجية قول المفتى فى نفسه ـ لو خلى و طبعه ـ كما هو الشأن فى دليل حجية كل امارة و اما حكم صورة التعارض فلابدّ فيه من الرجوع الى العقل اوالنقل.

الثانى: انها باسرها خطابات شفاهية مختصة بالمشافهين و اطلاق الحكم بالرجوع فى حقهم خصوصاً المخاطبين بايتى السؤال و النفر محمول على ما هو الغالب فى احوالهم من حصول العلم او الاطمينان لهم بالرجوع مع عدم التفات العوام منهم الى الاختلاف بـين المـفتين فـى ذلک الزمـان لوضـوح المدارک عندهم، لكثرة الاخبار المتواترة و ان وجدت فى الكـتب مـودعة بطريق الاحاد مع تمكنهم من رفع الاختلاف اذ اتفق الرجـوع الى الائـمة ـ عليهم السلام ـ كما اتفق فى مسائل مختلف فيها حيث رجعوا فـيها اليـهم ـ صلوات الله عليهم.

و مما ذكر نا يعلم الجواب عن السيرة المدعاة فا نها محمولة على صورة عدم العلم بالاختلاف بل اعتقاد الاتفاق و لذا لومنعت الناس عن الرجوع الى

غير الاعلم بل عن الرجوع الى غير المجتهد اعتذروا بان الشرع واحد و حكم الله لا يختلف.

و بالجملة فاستمرار السيرة على تقليد المفضول مع مخالفته للافضل ممنوع كما عن النهاية و العميدى بل ذكر في المسالك: ان استفتاء الصحابة مع تفاوتهم في الفضيلة لا يجرى على اصول اصحابنا انتهى.».

و اما الحرج المدعى فان كان من جهة تشخيص مفهوم الاعلم فهو فاسد بالبديهة لوضوح معناه العرفي و ليس له معنى شرعى، و لو فرض كونه نظرياً مختلفاً فيه بين العلماء تعين الرجوع فيه الى فتوى من يحتمل اعلميته فان تساويا في احتمال الاعلمية كان حكم المقلد التخيير في الرجوع لانه في هذه المسئلة غير قادر على تحصيل فتوى الاعلم.

و اما مصداقه فان حصل العلم فهو و ان حصل الظن وجب اتباعه و لو من جهة عدم العلم بجواز تقليد غيره من ظن اعلميته و اصالة عدم الاعلمية على تقدير جريانه غير مجد في اثبات التخيير العقلي و كذا لو حصل احتمال الاعلمية في احدهما و لو حصل في كل منهما تعين التخيير فلا حرج في تشخيص الاعلم لا مصداقاً و لا مفهوماً.

و اما تحصيل فتاويه فان لم يتعسّر تعين و ان تعسّر على وجه ينفيه ادلة نفى العسر لم يجب بل هو خارج عن محل النزاع.

فقد تحصل مما ذكرنا انه لا دليل على جواز العمل بقول غير الاعلم بحيث تسكن اليه النفس في مقابل اصالة وجوب الاقتصار على المتيقن من الرجوع الى قول الغير من دون حجة على صدقه و صوابه.

هذا كله مع العلم بالاختلاف وان لم يعلم مخالفة الاعلم لغيره فالاصح جواز تقليد غيره و ان كان ظاهر كلام جماعة تعيّن الاعلم فى هذه الصورة ايضاً، لكن استدلال كثير منهم على ذلك بقوة الظن فى جانب الاعلم يدل على اختصاصه بصورة المخالفة و الظاهر اختصاص الاجماع المدعى بهذه الصورة و اوضح من ذلك كله اختصاص المقبولة و اخواتها بذلك بل ظاهر صدرها جواز الرجوع الى مطلق العالم بالاحكام كمشهورة ابى خديجة.

و بالجملة فالظاهران فتوى الفقيه حجة بالنسبة الى المقلد فان عارضتها حجة اخرى لزم اعمال المرجح، و ان لم يعلم له مرجح جاز العمل به لقيام المقتضي و عدم ثبوت المانع و الفحص عن المعارض غير لازم كما يلزم على المجتهد في العمل بالروايات للعلم الاجمالى فيها بغلبة المعارض (بل قلما يوجد خبر سليم عن معارض من خبر او غيره عام او خاص او مساو فيلزم من عدم الفحص عن المخصص الهرج والمرج).

و لا يلزم مثله فى فتاوى المجتهدين لتوافق المجتهدين الموجودين فى عصر فى اغلب المسائل و ان كان الخلاف ايضاً كثيراً لكن لا اعتبار به مالم يصر من قبيل الشبهة المحصورة بالنسبة الى المقلد الواحد فيما يريد تقليد المجتهد فيها من المسائل، و الا فمجرد العلم الاجمالى بتخالف المجتهدين فى بعض المسائل لا يقدح فى الرجوع الى اصالة عدم المعارض و لا يوجب الفحص عن المعارض على المقلد.

نعم ربما يدعى انه لا دليل على ان قول المجتهد فى نفسه حجة مطلقاً ليكون اللازم التعارض فى فتوى الاعلم و غيره لم لا يكون الحجة هى فتوى

الاعلم من الناس فى كل زمان من دون ان يكون فتوى غيره حجة و حينئذ فيجب الفحص عن فتوى الاعلم التى هى الحجة لا غير، لكن الظاهرانه خلاف الظاهر المستفاد من الادلة.

ثم انه يمكن ان يتفرع على ما ذكرنا من حجية قول كل مجتهد الا ان يعلم له معارض كون جواز الترافع فى زمان الغيبة الى المفضول فى المسائل المتفق عليها بين العلماء مثل ان «**البينة على المدعى و اليمين على من انكر**».

نعم فيما اذا كان منشا الحكم مسئلة خلافية بين الاعلم و غيره تعين الرفع الى الاعلم بلا خلاف ممن عين تقليد الاعلم فى الفتوى وكذا القول فى ساير مناصب الحاكم كالتصرف فى مال الامام ـ عليه السلام ـ و تولى امور الايتام و الغيّب و نحو ذلك فان الاعلمية لا يكون مرجحاً فى مقام المنصبية و انما هو مع الاختلاف فى الفتوى فافهم و اغتنم.

ثم ان ما ذكر كله لو علم بالاعلمية و شك فى الاختلاف، و لوانعكس الامر: بان علم الاختلاف و شك فى اعلمية احدهما فالظاهر وجوب الفحص عن الاعلمية لان الفحص عن المرجح مع العلم بوجود المعارض لازم و يدل عليه جميع ما ذكرنا من الادلة الاربعة لتعيين الاعلم فى صورة الاعلم، و اوضح من ذلك فى لزوم الفحص ما علم باعلمية احدهما.

و على ما ذكرنا فلو تفحص و لم يحصل له تميز الاعلم او اعتقد باعلمية احد هما بعد الفحص او بدونه فقلد على طبق معتقده ثم تبين خطاؤه فهل يبطل تقليده السابق ووجب الرجوع عنه الى الاعلم، و ان قلنا بانه لو قلد غير الاعلم لعدم التمكن من الاعلم لم يجز الرجوع عنه الى الاعلم ام يصح و يبنى

الرجوع على مسئلة الرجوع عن غير الاعلم اليه؟ وجهان.

ثم انه اذا قلد الاعلم جاز للاعلم افتائه بالرجوع الى غير الاعلم و جاز للمقلد العمل به ايضاً.

و قد سمعنا بعض المعاصرين يمنع من ذلك و لا اذّكر الا انه لم يذكر لذلك وجهاً يعتنى به، فان الكلام ان كان فى جواز افتاء الاعلم بهذه الفتوى بعد اجتهاده فيها فلاوجه لمنعه، و ان كان فى صحة عمل المقلد بها فلا اشكال فى الصحة بعد جواز التقليد فيها واقعاً و بعد علم المقلد بان هذه المسئلة يجوز فيها التقليد و هذا الشرط لا يختص بهذه المسئلة بل يجرى فى كل مسئلة يريد المقلد الرجوع فيها الى المجتهد.

اما جواز التقليد فيها واقعاً فالظاهرانه لا اشكال فيه و عدم وجوب الرجوع لا ينفى جوازه لعموم ادلة التقليد.

و اما علم المقلدين بذلك فيكفى فيه ما هو مركوز فى اذهانهم من رجوع الجاهل الى العالم وجوباً اوجوازاً فى كل مسئلة الا ان يردعهم رادع عن ذلك فى بعض المسائل و المفروض ان جزمهم مطابق للواقع بالنسبة الى هذه المسئلة.

فى مناط الاعلميّة

ثم الظاهران المراد بالاعلم الاقوى ملكة لا الازيد معلوماً كما يستعمل فيه هذا اللفظ احياناً لان الاول هو الاظهر عرفاً مع انه المناسب لذكر الافقه فى بعض (اخبار) المسئلة و قدورد **«انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا»**[١] و هو مقتضى بناء العقلاء.

و ما ذكروه من الاستدلال بقوة الظن و لو فرض قوة ملكة احدهما فى بعض المسائل كالعبادات و قوة ملكة الاخر فى الاخر فالاقرب التبعيض و التخيير و لو بعد[٢] دار الامر بين الظن بقول الاعلم و القطع بقول غيره فان كان الظن مما قام على حجيته دليل من اجماع او سيرة او غيرهما تعين الاخذ بفتوى الاعلم و ان لم يكن له مستند خاص تعين تقليد غيره.

و يثبت الاعلمية بما يثبت به الاجتهاد و الاحوط بل الاقوى هنا العمل بكل ظن لعدم استقلال (العقل) بالتخيير مع الظن و لو كان قول غير الاعلم مفيداً للظن بالواقع و قول الاعلم غير مفيدله، ففى التعيين او التخيير وجوه:

ولو تساوى المجتهدان فى العلم و اختلفا فى الورع فالظاهران المشهور تقديم الاورع بل حكى عليه المحقق الثانى الاجماع فى مسئلة تقليد الميت وقرنه بالا علم فى دعوى الاجماع و هو الظاهر من المقبولة و يويده ما ورد فى انه لا يحل الفتيا الا لمن كان اتبع اهل زمانه برسول الله ـ صلى الله عليه و

١- وسائل الشيعة: ١٨/٨٤.

٢- الظاهران لفظ «بعد» زايد.

آله - هذا كله مضافاً الى الاصل السليم عن مصادمة الاطلاقات كما عرفت في تقليد الاعلم فالقول به لايخلوعن قوة.

و لو دار الامر بين الاعلم و الاورع ففى ترجيح ايهما او التخيير اقوال و تقديم الاعلم لا يخلو عن قوة، و كانه المشهور بل لم نجد القول بالاورع لعلمائنا، نعم عن المنية انه حكاه عن قوم و لا ينافى ما ذكرنا من تقديم الاورع فى تعارض الروايات لان المعيار هناك رجحان الصدق و هنا رجحان الاستنباط.

الكلام في المقلد فيه

و اما الكلام فى المقلد فيه فالكلام تارة من حيث نوعه و اخرى من حيث صنفه و ثالثة من حيث شخصه.

و اما الكلام من جهة نوعه فملخصه: انه لا اشكال في صحة التقليد فى المسائل الفرعية حتى المسائل الكلية كمسائل التقليد، كما لا اشكال فى عدم صحته في الموضوعات الخارجية بناء على ان العمل بقول الغير فيها من البينة و نحوها ليس تقليداً مصطلحاً، و كذا مسائل اصول الفقه.

و اما الموضوعات الاستنباطية فالتقليد فيها جايز من حيث ترتب الاحكام الفرعية عليها دون الاصولية، فيجور التقليد فى معنى **الفاسق** الواقع فى **آية النبأ** من حيث يترتب عليه حكم المخبر الفاسق و العادل فى الوقت و القبلة و لا يجوز من حيث يترتب عليه حكم خبر الواحد فى الاحكام لان

العمل بالخبر فی القبلة و الوقت مسئلة فرعية و العمل بخبر الواحد فی الاحكام مسئلة اصولية.

و كيف كان فلا اشكال في شيئي من ذلك و انما الخلاف و الاشكال فی جواز التقليد فی اصول الدين فقيل بصحته و الاكتفاء به وقيل بالمنع عنه و وجوب النظر و اما القول بحرمة النظر فليس قولاً بوجوب التقليد، كما انه لا يراد منه حرمة النظر حتی بالنسبة الی من اعتقد خلاف الحق او تردد فيه بل الظاهر ان المراد منه ان كل من حصل الاعتقادات الحقة بطريق من الطرق تقليداً كان او بالنظر او بالفطرة او بما فرض كونه طريقاً يحرم عليه الخوض فی ملاحظة صحتها و سقمها بالاستدلالات و البراهين.

احتج الموجبون للنظر بالآيات الدالة علی ذم الكفار علی التقليد و قولهم:«انا وجدنا آبائنا علی امة و انا علی آثار هم مقتدوون»[١] و بما دل علی ايجاب العلم المتوقف علی النظر مثل قوله ـ تعالی ـ «انه لا اله الا الله» و ليس من خواصه ـ صلی الله عليه و آله و سلم ـ لولم يكن من قبيل اياك بل هومنه و بالاخبار الدالة علی ان الايمان هو ما استقر فی القلوب و مادل علی ان المؤمن و الكافر كليهما يجيبان فی القبر عن مسئلة الرب ـ جل ذكره ـ و النبيیء ـ صلی الله عليه و آله ـ و الدين و الامام.

ثم يقال للمؤمن من اين علمت ذلك؟ فيقول امر هدانی الله اليه و ثبتنی عليه، فيقال له نم نومة العروس فيفتح له (باب) من الجنّة فيدخل اليه روحها و ريحانها و يقال للكافر من اين علمت ذلك فيقول: سمعت الناس يقولون

١ـ الزخرف: ٢٣

فيضربانه بمرزبانة لواجتمع عليه الثقلان لا يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص[1]، و بالاجماع على وجوب المعرفة بالعقايد ولا تحصل بالتقليد لانه لا يفيد العلم، و باستقلال العقل بدفع الضرر المحتمل و ازالة الخوف من حيث احتمال زوال الاعتقاد برجوع الغير عن ذلك الاعتقاد اورجوع المقلد عن الوثوق به اونهى الشارع عن الوثوق به و في جميع هذه الوجوه انظار لا يخفى.

و الذي ينبغي ان يقال: ان التقليد اما ان لا يفيد اعتقاداً اصلاً و اما ان يفيد الظن و اما ان يفيد الجزم فان لم يفد اعتقاداً فلا اشكال بل لا خلاف في عدم الاكتفاء لا من حيث تحقق الاسلام الموجب للحكم بالطهارة و لا في اداء التكليف بتحصيل العقايد اذ الشاك كافر و وجوب تحصيل المعارف معناه الاعتقاد بها.

و ربما يتوهم فى معنى صحة التقليد حينئذ وجوب العمل بالمسائل الفرعية المترتبة على هذا الاعتقاد.

و فيه: ان هذا ليس تقليداً في اصول الدين و ان افاد الظن، فالظاهر ان لا فرق بين هذا الظن و الظن الحاصل من النظر و الاستدلال، فان اقتصرنا في العقايد على الظن فلا فرق بينهما والا فكذلك، و حيث ان الاقوى عدم اعتبار الظن في اصول الدين لعدم الدليل على الاقتصار فيما يمكن فيه تحصيل العلم و عدم الدليل على ثبوت التكليف بتحصيل الاعتقاد فيما انسد فيه طريق العلم،

١- جميع ما اورده المصنف مستند الى الاحاديث و الاخبار التي وردت في الصحاح يطول ذكرها.

فاللازم عدم كفاية التقليد المفيد للظن.

و ان افاد الجزم فان وصل الى الحق فالظاهر عدم وجوب النظر في حقه لعدم الدليل على ذلك لان خوف زوال الجزم بزواله منشائه مشترك بين الحاصل من التقليد و الحاصل من كثير من الانظار هذا من حيث نوع المسئلة المقلدفيها.

و اما من حيث صنفها فيعتبر فيها ان يكون غير معلومة للمكلف باى طريق من الطرق فلو علم بحقه قول المجتهد فلا تقليد و ان علم ببطلانه فكذلك، و ان علم بخطائه في دليله ففي صحة تقليده اشكال اقربه المنع.

و مما ذكرنا يعلم ان كثيراً من المسائل ليست تقليدية كاصل مسئلة جواز التقليد و وجوب تقليد الحي الاعلم، و تعيين المقلد - بالفتح - من بين الاصولي و الاختباري و مسئلة جواز العمل المتجزي بظنه الحاصل له من حيث العلم بحجيته و اشباه ذلك.

و اما من حيث شخص المسئلة فملخصه انهم اتفقوا على ان المسئلة التي عمل فيها عملاً على طبق تقليد صحيح لا يجوز ان يقلده فيها مجتهداً آخر بالنسبة الى نفس العمل المتحقق سابقاً، و قدادعى عليها الاجماع، و مثل له بان يقلد مجتهداً في جواز الوضوء بالمضاف فتوضأ وصلى به ثم رجع في حكم تلك الصلوة الى مجتهد آخر و كذلك لواوقع معاملة و عقداً او ايقاعاً.

و اما الاعمال المستقبلة ففي جواز العدول عن ذلك التقليد بالنسبة اليها قولان صريح المحقق و الشهيد الثانين في «الجعفرية» و «المقاصد العلية»

تبعاً للمحكی عن «النهاية» الجواز، و ظاهر المحكی عن «التهذيب» و شروحه و «الذكری» العدم، و هوالا ظهر لعدم دليل علی حجية قول المجتهد الثانی فی المسئلة التی قلد فيها عداما يتوهم من اطلاقات ادلة التقليد او استصحاب جواز تقليد المجتهد الثانی و كل ذلک لا يصلح مستنداً للجواز لعدم اطلاق فی ادلة التقليد يشمل من قلد و استغنی عن الرجوع الی المجتهد.

اما الادلة اللفظية منها: كالآيات و الروايات فهی علی فرض دلالتها علی اصل التقليد مسوقة لبيان حكم الجاهل المتحير المحتاج الذی لم يرجع الی احد كالامر بالرجوع الی الطبيب بل ربما يدعی ان فی بعضها دلالة علی عدم جواز الرجوع الی غير من اخذ اولاً بقوله لانه ردّ بقوله و لذا استدل به علی عدم جواز نقض الحكم بفتوی غير الحاكم او حكمه فتأمل.

و اما الادلة الغير اللفظية كالا جماع القولی و العملی و حكم العقل من جهة حاجة المكلف لا نسداد باب العلم و كون فتوی المجتهد اقرب الامارات فاختصاصها بغير محل الكلام فی غاية الوضوح.

و اما استصحاب التخيير فقد تقدم الكلام فی مثله مراراً و ان الموضوع لحكم التخيير غير معلوم البقاء لاحتمال كون التخيير ثابتاً فی حق من لم يؤخذ بعد بشيئی منها و قديستدل علی المنع بوجوه:

احدها:استصحاب الحكم الماخوذ من المجتهد الاول للشک فی تاثير العدول و الاخذ بالثانی فی زواله.

و فيه: انه ان بنينا علی استصحاب الحكم الشرعی الكلی اذا شک فی مدخلية وصف فی الحكم كما هو المشهور بين القائلين باعتبار الاستصحاب

فی الحکم الشرعی الکلی کان اللازم فی المقام التمسک باستصحاب التخییر السابق لانه حاکم علی هذا الاستصحاب و دعوی رجحانه علیه من جهة اعتضاده بالشهرة او موافقته لقاعدة الاخذ بالمتیقن، مدفوعة بمنع تحقق الشهرة و منع نهو ضها لترجیح احد الاستصحابین خصوصاً المحکوم علی الاخر الحاکم علیه.

و اضعف منه ترجیحه علیه بقاعدة «**الاخذ بالمتیقن**» کما تقرر ذلک فی باب تعارض الاستصحابین.

الثانی: قاعدة الاشتغال فان تکلیف المقلد فی الواقعة الثانیة مردد بین تعلقه بالتقلید السابق و بین تعلقه باحد الامرین منه و من تقلید المجتهد الثانی و من المقرر وجوب الاحتیاط عند دوران الامر بین التخییر و الیقین.

و فیه: ان اصالة الاشتغال علی تقدیر تسلیمها فی هذا المقام لا ینهض فی مقام استصحاب التخییر، نعم لوکان هذا المستدّل ممن و افقنا فی عدم جریان استصحاب التخییر کان الاستدلال باصالة الاشتغال حسناً فی خصوص هذا المقام و ان لم نقل به فی مطلق دوران المکلف به بین التعیین و التخییر.

الثالث - الاجماع المنقول فقد حکی ادعائه عن المخالف و المؤالف، و فیه ان هذه الدعوی لا اصل لهابعد ما عرفت من مخالفة المحقق و الشهید الثانیین و العلامة فی احد قولیه بل حکی عن المحقق قدس سره - ایضاً.

الرابع - لزوم المخالفة القطعیة فانا لو فرضنا انه قلد فی صلوة الظهر - من یقول بتعیین القصر فی اربعة فراسخ و فی صلوة العصر من قال بتعیین التمام فیقطع بعد الصلوتین با نه مطلوب فی الواقع باحدی الصلوتین فیجب علیه اما

فعلها احتياطاً و اما فعل واحدة مرددة.

و فيه انه ان اريد بذلك لزوم المخالفة القطعية فيما اذا بنى المقلد من اول الامر على تقليد احد المجتهدين في الظهر و تقليد الاخر في العصر فتسليم عدم جواز التبعيض بين الوقايع في المسئلة للزوم الاقدام على المخالفة القطعية لا يوجب عدم جواز العدول عن التقليد في المسئلة الكلية التي هي محل النزاع.

و ان اريد لزومها في مسئلة العدول حيث بنى من اول الامر على تقليد المجتهد الاول في كلي المسئلة و جميع وقايعها، ثم بداله و عدل عنه في كلي المسئلة ايضاً فاوقع الواقعة الثانية على طبقه فلا دليل على تحريمها حيث انه لم يبن عليها من اول الامر بل قد يجب فيما اذا تعين عليه رفع اليد عن تقليده السابق لموت مجتهده اورجوعه او التمكن من الاعلم منه او نحو ذلك مما يوجب عدم جواز بقاء المقلد على تقليده.

الخامس- ان التقليد انما يتعلق بالمسئلة الواحدة الكلية لان لها حكم واحد شرعي و لا دليل على صحة التبعيض في التقليد بين افراد المسئلة الواحدة كما اذا قلده في اول الامر في هذه الواقعة الخاصة من المسئلة الكلية كان يقلده في الوضوء بهذا الماء المضاف الخاص لان الثابت مشروعية التقليد في حكم الله الكلي في المسئلة الكلية، وحينئذ فاذا عدل المقلد عن تقليده بعد العمل في واقعة واحدة من المسئلة الكلية فاما ان يقلد المجتهد الثاني في كلي المسئلة او في الوقائع الباقية، لا دليل على الثاني لما عرفت و لا على الاول لان تقليده في كلي المسئلة او في الوقائع الباقية، لا دليل على الثاني لما عرفت و لا على الاول لان تقليده في كلي المسئلة يوجب نقض

آثار الواقعة السابقة.

وفيه: اولاً - انه لا دليل على عدم تبعض التقليد فان الجاهل كلما شك في واقعة لم يجب عليه الا الرجوع الى المجتهد فى خصوص تلك الواقعة من دون اعتبارانه يقلده في الواقعة الاخرى اولايقلده بل الواقعة قبل ابتلاء المكلف بها و تعين العمل فيها على وجه خاص لا دليل على تاثير التقليد فيها و لا على شرعيته لان المشروعية فرع الامر و المفروض ان الامر بالتقليد من باب المقدمة للعمل فلا امر به قبل الامر بالعمل فتأمل.

و ثانياً - انا سلمنا انه لا يصح التبعيض فى التقليد لكن رفع اليدعن التقليد الاول و التزام تقليد المجتهد الثانى فى المسئلة الكلية لا يوجب نقض آثار الواقعة السابقة لعدم الملازمة، اما لان اصل التقليد فى كلى المسئلة لا يوجب نقض آثار الواقعة السابقة، و ان كان لا جل التعبد شرعاً لتخطئة الحكم السابق كما فى صورة رجوع المجتهد عن اجتهاده على القول بان رجوعه لا يوجب نقض آثار الحكم السابق، و اما لا نعقاد الاجماع على عدم تأثير التقليد الثانى فى المسئلة الكلية بالنسبة الى بعض افرادها و هى الوقايع الماضية و هذا هو الاظهر فى دفع الملازمة المتوهمة.

و حاصله: ان المجوز هو الرجوع الى المجتهد الثانى فى المسئلة الكلية لكن الشارع لم يعتبر هذا التقليد الا بالنسبة الى الوقايع المتجدّدة و اعتبار التقليد فى المسئلة الكلية فى بعض الوقايع دون بعض غير ممتنع.

و منه يعلم ان الرجوع في موارد و جوبه كصورة موت المجتهد و وجود الاعلم من اول الامر لا يوجب نقض آثار الوقايع السابقة، بل منه يظهران المجتهد اذا رجع عن فتواه و وجب على المقلد لاجل ذلك رفع اليد عن

تلك الفتوى و الرجوع الى المجتهد الاول في فتواه اللاحقة اوالى مجتهد اخر لم ينتقض بذلك آثار الوقايع السابقة لان حجية قول المجتهد الثانى انما هو بالنسبة الى الوقايع المتجدِّدة دون السابقة فتأمل، فان التبعيض فى اعتبار قول المفتي اذا كان امراً ممكناً غير ممتنع و كان التبعيض هو المتيقن من اعتبار التقليد عند الشك فى كون اعتباره كلية او بالنسبة الى الوقايع المتجدِّدة جرى مثل ذلك فى المجتهد اذا رجع عن فتواه، فيقال ان ظنية اللاحق انما هو حجة بالنسبة الى الوقايع المتجدِّدة فلا ينتقض آثار الوقايع الماضية.

و بالجملة: فامكان التفكيك فى حجية فتوى المجتهد بين الوقايع بالنسبة الى المقلد يوجب ذلك بالنسبة الى ظن المجتهد بخطأ حكمه الاول، فلا بد اما من التزام عدم جواز التبعيض في المسئلة الكلية مطلقاً واما من جوازه كذلك، فالقول بان رجوع المجتهد عن الفتوى يوجب نقض آثار اعماله السابقة بخلاف عدول المقلد عن تقليده مما لا يوجدله وجه ظاهر فتأمل.

و التحقيق: ان حكم الرجوع فى جميع موارده واحد الا ان يقوم اجماع فى بعض المقامات على النقض او عدمه.

ثم ان هذا كله مع العمل بقول المجتهد و اما لواخذ بقوله و لم يعمل به فهل يجب البقاء او لا يجب ام يبنى المسئلة على ان التقليد هو الاخذ او العمل وجوه: من الاصل الجارى بعد العمل اعنى عدم حجية قول المجتهد الثانى و من الاعتماد على استصحاب التخيير خرج ما بعد العمل بناء على الاجماع المدعى فى كلام بعض و من ان الاجماع المدعى على وجوب البقاء انما هومن حيث وجوب البقاء على التقليد فان اكتفينا فيه بالاخذ حرم الرجوع بعده و الا فلا و الاقوى هو الاول.

و ينبغي التنبيه على امور

الاول

في التبعيض في التقليد

قد عرفت ان المختلف فيه هو ما اذا قلد مجتهداً في مسئلة ثم رجع فيها الى غيره و المتفق عليه هو تقليد مجتهد في مسئلة و تقليد غيره في غيرها و هل يجوز التبعيض في مسئلة واحدة في زمان واحد بان يقلد مجتهدين في واقعتين من مسئلة واحدة كأن يكون عنده مائان ملاقيان لما اختلف في طهارته و نجاسته و احتاج الى تطهير بدنه من الخبث و التطهر من الحدث فقلد القائل بالنجاسة في احد الاناثين فيصير كالمعدوم، و يقلد القائل بالطهارة في الاخر فيصير كالمنحصر فيصرفه في ازالة الخبث ثم تيمم و يصلي، ام لا يجوز مطلقاً فيجب (عليه) في الفرض السابق اما التقليد بطهارتهما فيطهر و يتطهر بهما او يقلد القائل بالنجاسة فيجتنبها، ام يفصل بين ما اذا لزم المخالفة القطعية مطلقاً او في خصوص واقعة كالمثال (المذكور) حيث انه يعلم بعد التقليدين بفساد صلوته لبقاء حدثه اوخبثه و بين ما اذا لم يلزم وجوه: اقويها عدم الجواز مطلقاً لعدم الدليل على مشروعية مثل هذا التقليد، اذ الثابت من الادلة هو التقليد في المسئلة الكلية التي يتعلق بها فتوى المفتي و اجتهاد

المجتهد لا الجزئيات، فلوقلد في الواقعة الجزئية غير ملتفت الى الكلي، كان ذلك تقليداً فى الكلى، ولو قصد الجزئى بالخصوص دون غيره فالاقوى لغويته.

ثم الفرق واضح بين مسئلة التبعيض و مسئلة الرجوع لان موضوع الاولى تقليد احد المجتهدين في خصوص جزئى من جزئيات المسئلة و تقليد الاخر فى اخر منها دفعة او على التعاقب و ليس هذا من الرجوع عن مجتهد الى اخره و موضوع الثانية تقليد احدهما فى كلى المسئلة مع العمل به فى فرد منها او مع عدمه، ثم الرجوع عنه الى الاخر فى المسئلة الكلية ايضاً،فيمكن القول بعدم جواز الاول لا صالة عدم المشروعية و جواز الثاني لاستصحاب التخيير، و يمكن العكس للاجماع على عدم جواز الرجوع و اطلاق الادلة فى جواز التبعيض و المختار المنع فى المقامين.

الثانى

[اخذ الفتوى العام للعمل فى فرد خاص]

لواخذ الفتوى بعنوان عام للاخذ به فى فرد خاص منه، كأن اخذ مسئلة نجاسة الكافر للعمل به فى خصوص اليهودى مثلاً فهل يجوز تقليد المجتهد الاخر فى فرد اخر كالنصرانى ام لا يجوز ام يفصل بين ما اذا وجد قول بالتفصيل بينهما اولم يوجد قول به لبعض العلماء ام يفصل بين ما اذا كان الحكم فى الادلة منوطاً على عنوان ذلك الموضوع بحيث يكون المناط فيه القدر المشترك كالكفر فى المثال المذكور و بين ما اذا كان الحكم مطلقاً على الخصوصيات فعبر المجتهد عن الموضوعات المتعددة لمسائل متعددة لموضوع جامع بينها من غير ان يكون الحكم منوطاً كأن ورد فى دليل نجاسة اليهودى و فى اخر نجاسة النصرانى و فى ثالث نجاسة (المجوس) فيحتمل ان يكون المناط فى كل منها مخالفاً للمناط فى الاخر الا ان المجتهد عبر عن الكل بعنوان جامع للاختصار الاقوى هو الاخير و عليه فلوشك فى ان تعبير المجتهد على طبق الدليل ام لا و الاقوى عدم التبعيض للاصل و ظهور عبارة المفتى فى ذلك و هو حجة فى حق المقلد كالدليل فى حق المجتهد.

الثالث

[فى حكم المسئلتين المرتبطتين]

حكم المسئلتين المرتبطتين حكم المسئلة الواحدة ام لا؟ والارتباط على اقسام:

منها: ان يكون احديهما مقومة للاخرى كمسئلة استحباب صلوة الوتيرة و مسئلة عدم جواز غير الرواتب في وقت الفريضة فلا يجوز تقليد مجتهد فى اصل مشروعيته و تقليد من لا يجوز فعل النافلة وقت الفريضة في وقته فصليها بعد العشاء لان المفتى باستحبابها مفت باستحبابها قبل العشاء فالوقت مقوم لها عنده فلا يجوز التفكيك.

و منها: ان لا تكون احديها مقومة للاخرى كما اذا قلد في المسئلة من يقول بجواز التنفل مضطجعاً اختياراً مع عدم جواز ذلك عند من قلده فى اصل مشروعية الوتيرة و نحوها ما لو قلد في مشروعية صلوة الجمعة و قلد القائل بعدم وجوب السورة مع فرض وجوبها عند القائل بمشروعية الجمعة.

و الحق عدم جواز التبعيض فى القسم الاول وجوازه فى الثانى و الفرق ان المفتى بمشروعية صلوة الوتيرة انما يفتى بمشروعيتها على هذا النحو بحيث لو قدر عدم مشروعية الخصوصية اعنى فعلها بين العشائين التزم عدم مشروعية الوتيرة بخلاف المفتى بوجوب صلوة الجمعة فانه لوقدر عدم

وجوب السورة لم يلتزم بعدم وجوب صلوة الجمعة بل التزم بوجوب الصلوة الخالية عن السورة، وكذا المفتي بمشروعية الوتيرة مع عدم تجويز الاضطجاع في النافلة اختياراً فانه لو قدر جوازه لم يلتزم بعدم مشروعيتها.

نعم لو فرضنا انه قال بمشروعية صلوة خاصة على وجه الجلوس او خصوص القيام فلا يجوز ان ياتي بها بتقليد من يجوز النافلة مضطجعاً مع عدم فتواه بمشروعية اصل هذه النافلة.

و من القسم الاول ما لو قلد المفتي في تحريم الغناء و قلد في موضوع الغناء مجتهداً اخر لا يقول بتحريم الغناء فانه غير جائز، لان القائل بتحريم الغناء انما قال بهذالموضوع بحيث لو فرضنا ان الغناء عنده كان شيئاً اخر امكن ان لا يقول بتحريمه، فاذا اجتنب عما هو الموضوع باعتقاد غير التحريم اجتنب عما لم يفت احد بتحريمه.

و الحاصل: ان المفتي انما افتى بتحريم ذلك المعنى الخارجي لا كلما قدرانه مفهوم اللفظ في متن الواقع مع انه لو فرض تعلق فتواه بمفهوم اللفظ لكن تعين المفهوم ليس بنفسه مما يجوز فيه التقليد حتى يقلد فيه مجتهداً اخر غير من افتى بحكمه، بل التقليد في مفهوم اللفظ راجع الى التقليد في الحكم المتعلق به، فلو قلد الغير في الموضوع لكان قلده في حكمه و المفروض انه قلد في الحكم مجتهداً اخر فيلزم تقليد مجتهدين في حكم.

فان قلت: في مسئلة صلوة الجمعة كان يفتي القائل بوجوبها بوجوب موضوع خارجي و هو المركب من السورة و الطمأنينة و غير هما فالفاقد لهما غير واجب عنده و لا عند غيره القائل بتحريم صلوة الجمعة و ايضاً فالتقليد

في مفهوم الصلوة و جزئية السورة و الطمأنينة مهيّة الصلوة راجع الى التقليد في الحكم و هو وجوب المهية المشتملة على السورة، فلو قلد في عدم جزئية السورة غير من افتى بوجوب صلوة الجمعة لكان قد قلده في استحباب صلوة الجمعة الخالية عن السورة لان المفروض انه قائل بعدم الوجوب فيما بينه و بين مسئلة الغناء (فتأمل)[١]

١- كتب كاتب النسخة المخطوطة في الهامش: هنا بياض في الاصل نحو اسطر.

الرابع

[الاحتياط و الالتزام في العمل بقول المجتهد]

لو عمل بقول مجتهد فان كان عمله من باب الاحتياط لم يكن تقليداً و جاز تقليد غيره و ليس رجوعاً و ان كان من باب الالتزام فان كان قوله حكماً و لو ناشئاً عن الاحتياط اللازم فلا اشكال في انه تقليد و اما (اذا) ذكرانه احوط و لم يعلم كونه لازماً عنده او مستحباً و لم يفهم من اللفظ احدهما حكم عليه باحسن الامرين لعدم ثبوت كونه تقليداً ليترتب عليه اثره من عدم جواز الرجوع.

الخامس

[تقليد العام و الخاص فى قول المجتهد]

لو اعتقد المقلد خصوص موضوع التقليد مع عمومه فى الواقع كأن كان فتواه بنجاسة مطلق الكافر و اعتقد المقلد بنجاسة خصوص اليهودى مثلاً فيقلده فيه، ثم تبين ان فتواه على عموم نجاسة كل كافر فهل هو تقليد فى العام فلا يجوز تقليد غيره فى حكم غير اليهودى او ليس تقليداً لما تقدم من عدم مشروعية التقليد فى خصوص فتوى لموضوع عام فيجوز له الرجوع وجهان، اما لوانعكس بان افتى بالخاص و اعتقد المقلد العام فالظاهر انه تقليد فى الخاص.

السادس

[نسيان فتوى المجتهد]

لونسي فتوى مجتهده فرجع الى غيره ثم ذكّرها وجب عليه الفحص و السئوال حتى يعلمها لان وجوب البقاء عليها مطلق فيجب تحصيل مقدماته و لويئس عن تذكرها على وجه القطع فهل يكتفى فيه بالظن ام لاوجهان:

اقويهما العدم لان تلك الفتوى انما امر بالعمل بها لكونها طريقاً لامتثال الواقع فاذا تعذر الامتثال من ذلك الطريق تعين الرجوع الى طريق اخر مجعول من الشارع عند عدم القدرة على الاول مع ان مدرك عدم جواز الرجوع قاعدة الاشتغال و لا تجرى هنا وكذا لوكان المدرك الاجماع المنقول، و كيف كان فاذا يئس عن المنسى فرجع الى غيره ثم ذكّرها فهل يرجع الى الاول اويبقى على الثاني وجهان: و اختار الاول بعض المعاصرين و لعله لان النسيان لا يغير حكمه الثابت و انما رخص له الرجوع للعذر فاذا ارتفع عادالحكم.

و فيه: ان البيان الذى لا يغير الحكم هونسيان نفس الحكم و اما نسيان الموضوع الموجب لعدم التمكن من امتثال الحكم فهو من العجز الراجع للتكليف الواقعى فعوده يحتاج الى دليل.

نعم لو غفل عن انه قلد مجتهداً فرجع الى اخر ثم ذكّر ذلك فلا يبعد

وجوب الرجوع لان الغفلة عن الحكم لا يرفعه.

الهم الا ان يقال ان الثابت المتقين فى حق المقلد عند نسيان الفتوى هو الاخذ بفتوى الغير الى ان تذكر فتوى الاوّل لا مطلقاً نظير ما لونسي المجتهد فتواه فانه يقلد مع عدم التمكن من الاحتياط الى ان يتذكر فتوى الاول و حينئذ فلا دليل على وجوب البقاء على فتوى الثانى عدى الاستصحاب و المفروض عدم اعتمادناعليه فوجوب البقاء حسن على مذهب المشهور من جريان الاستصحاب فى مثله.

و كيف كان فمثل نسيان الفتوى بل اوضح منه فى عدم وجوب الرجوع مالو بنى على تقليد ما فى كتاب مجتهد بناء على كون ذلك تقليداً ملزماً ثم تعذر عليه مسائل ذلك الكتاب كلاً اوبعضاً فانه يرجع الى الغير و لا يعود الى الاول بعد زوال العذر، ولو اعتقد موت مجتهده او طرو غيره من الموانع فرجع ثم تبين فساد اعتقاده فلا اشكال فى الرجوع الى الاوّل.

السابع

[في الرجوع الى الاعلم او الاورع]

هل يجوز الرجوع الى الاعلم او الاورع قولان:

من اطلاق الاجماع المدعى على المنع عن الرجوع و استصحاب الحكم.

المختار بناء على الاستدلال به لاصل المنع و اصالة عدم حجية فتوى الثاني و ان كان اعلم و من اطلاق ادلة وجوب تقليد الاعلم عند الاختلاف.[1]

۱- حین الفحص عن مخطوطات الشیخ الاعظم (ره) وجدت مجموعة تشمل رسائل عشرة اکثرها من رسائل الشیخ و قد طبعت قبلاً لکن عثرت علی رسالتین فی «التقلید» و قاعدة «جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص» اما سیاق البحث و الدراسة و الانشاء فیهما یغایر اسلوب الشیخ الاعظم و لعلهما من تقریرات و تالیفات احد تلامیذه، یوجد فی رسالة «التقلید» رقم ۹ بحث عن الاورعیة و الاعلمیة و لما ذکرنا انصرفنا من الحاقهما بهذا الکتاب.

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ۲۸]

فی ان القدر المتيقن من بين الامارات الظنية هو خبر العادل المفيد للاطمينان ثم الخبر المفيد للاطمينان وان لم يكن من عادل ثم خبر العادل و ان لم يكن مفيداً للاطمينان

اعلم انه بعد ما قلنا بانسداد باب العلم و بقاء التكليف و وجوب العمل بالطريق الظنی فی الجملة نظراً الی عدم جواز الرجوع الی الاصول الراجعة الی البراءة وعدم وجوب العمل بما يرجع الی الاحتياط، فان وجدنا فی الطريق الظنية ما هو متيقن الحجية حين الانسداد فيجب الاخذ به مقتصراً عليه بشرط كفاية فی المسائل المشتبهة، بحيث لا يلزم من العمل بالاصول بعده المحذور الذی كان يلزم من الرجوع اليها قبله.

و ان لم نجد فيها ما هو متيقن الحجية او وجدنا ما لا يكفی فی المسائل وجب الرجوع الی ماهو مظنون الاعتبار من بين الطرق بناء علی عدم وجوب الجمع بين الطرق المحتملة للحجية اذا وجب الرجوع اليها فی الجملة، و لم يعلم المرجع علی التعيين كما سيجيیء تفصيله.

و ان يوجد ما هو مظنون الاعتبار وجب العمل بالجميع اما للزوم الترجيح بلا مرجح لولاه و اما لوجوب الجمع احتياطاً لبطلال التخيير اجماعاً فتأمل.

اذا عرفت هذا فاعلم ان القدر المتقين من بين الامارات الظنية هو الخبر العادل المفيد لااطمينان بالصدور لكنه لا يخفى عدم كفايته فاذا تعدينا الى غيره، فالمتقين من بين الباقي احد الامرين اما الخبر المفيد للاطمينان و ان لم يكن من عادل و اما خبر العادل و ان لم يكن مفيداً للاطمينان بالصدور لكن المظنون منهما اعتبار الخبر المفيد للاطمينان و ان لم يكن من عادل لما سنذكره من الامارات على اعتبار هذا القسم من الخبر فيقدم على الخبر الصحيح الغير المفيد للاطمينان، ثم اذا لم يكف هذا القسم من الخبر فيدور الامر ايضاً بين الخبر الصحيح الغير المفيد للاطمينان و بين الظن الاطميناني بصدور الحكم عن المعصوم و ان لم يكن من الخبر كالاطمينان الحاصل من الشهرة بين القدماء و الرواة و من عدم الخلاف و بعض الاجماعات المنقولة و المظنون اعتباره من الامرين هو الثاني لما سنذكر ايضاً فتعين العمل به.

ثم اذا لم يكف فلا بد من العمل بالاول اعنى الصحيح و ان لم يفد الاطمينان و المتيقن من الصحيح الذى بايدينا هو ما عدّل رواته بعدلين، ثم اذا لم يكف فيدور الامر بين الصحيح الذى عدل رواته بعدل واحد و الموثوق الذى يثبت و ثاقة رواته بالقطع او بموثقين فلابد من ملاحظة المظنون منهما و مع عدم الظن فالعمل على ما ذكرنا من الجميع ثم اذا كفى هذا القدر من الطرق فى الاحكام و الا فلابد من التعدى على الوجه الذى سلكناه.

معنى الظن الاطمينانى

ثم المراد بالاطمينان في هذا المقام هو الظن الى حيث يخرج صاحبه من التحيّر و التردّد و الاضطراب بحيث يكون الذهن معه مجبولاً على الركون و السكون الى الطرف المظنون، و ان لم يكن بالغاً حد العلم العرفى الذى يبلغ بحيث يكون احتمال خلافه ملحقاً بـالخيالات الوسـواسـية، و ان لم يـرتفع بالمرة حتى يبلغ مرتبة العلم العادى الذى لا يحتمل خلافه عادة و ان امكـن عقلاً.

الامارات التي تستفاد منها حجية مطلق الخبر المطمئن بصدوره عن المعصوم عليه الصلوة والسلام

ثم ان الامارات التي تستفاد منها حجية مطلق الخبر المطمئن بصدوره عن المعصوم الموجب لصيرورته مظنون الاعتقاد - و ان كان ضعيفاً - في الاصطلاح امور:

منها: ما حكاه شيخنا البهائي - طاب ثراه - من ان الصحيح عند القدماء ما اعتضد بما يوجب الوثوق بالخبر والركون اليه، و هذا في قوة حكاية اجماع القدماء على العمل بما يوجب الوثوق.

و منها: ما يظهر من المحقق من الاتفاق على العمل بما يوجب الوثوق.

و منها: ما يظهر من المحقق ايضاً من الاتفاق على العمل بالضعيف في الجملة و المتيقن منه ما كان موثوقاً بصدوره مطمئناً به حيث قال في رد من اقتصر في العمل بالاخبار على سليم السند منها ان هذا القائل لم يتنبه على ان هذا طعن في علماء الشيعة و قدح في المذهب اذ ما من مصنف الا و هو يعمل بخبر المجروح و المطعون.

و منها: ما يظهر من الشيخ من دعوى اتفاق الطائفة على العمل بخبر المتحرز عن الكذب و بخبر المخالف كثقة من جهة الوثوق بروايته.

و منها: ما حكاه الحلي على ما في غاية المرام في مسئلة المضايقة و المواسعة عن القميين اجمع و الاشعريين، انهم ذكروا: انه لا يحل ترك الخبر

الموثوق بروايته و لا يخفى ان هؤلاء من اساطين الرواة و فتويهم و عملهم يكشف عن رضى المعصوم - عليه السلام - به.

و منها: ما يستفاد من اكثار المشايخ الثلثة الرواية عن الضعفاء و المخالفين الكاشف عن اكثار القدماء و اصحاب الكتب: من ان عملهم انما كان على مطلق الخبر الموثوق بصدوره، اذدعوى كون عملهم برواية الضعفاء من باب حصول القطع يكذبها التتبع في طريقهم، فترى الصدوق يعمل برواية الضعيف بمجرد قرائتها على شيخه ابي الوليد و ركونه عليها و عدم انكاره لها، فلم يبق الاّ ان يكون عملهم الا على الخبر المظنون الصدور، و اما على خصوص الخبر المطمئن بصدور و الثاني متيقن على التقديرين و سنذكر مايدل على عدم كون الخبر حجة بمجرد الظن بالصدور اذا لم يبلغ حد الوثوق و الاطمينان.

و منها: ما حكي عن ظاهر كتاب النجاشي و صريح الشهيد في الذكرى من الاجماع على قبول مراسيل ابن ابي عمير و نسبه في الروض الى الاصحاب في مسئلة الشك بين الثلثين و الثلث و الاربع.

و لاريب ان قبولهم اما ليس لاجل افادة القطع، بل اما لاجل حصول مطلق الظن بصدورها، و اما لخصوص الوثوق بها و الركون اليها.

و منها: ما حكي عن الشهيد في الذكرى و المفيد الثاني - والد الشيخ الطوسي نورالله مظجعهما - من ان السلف كانوا يعملون بفتاوى علي بن بابويه - قدس سره - عند اعواز النصوص و لا يخفى ان عملهم بها من اجل حصول الوثوق بصدور مضمونها عن المعصوم - عليه السلام - فعملهم

بالخبر الموثوق اولی.

و منها: ما رواه الشیخ فی کتابه بسند صحیح الی عبد الکوفی خادم الشیخ ابی القاسم الحسین بن روح من انه سئل عن کتب الشلمغانی بعد ما ظهر سوء حاله و خرج التوقیع فی لعنه فقال اقول فیها ما قاله العسکری - علیه السلام - حیث سئل عن کتب بنی فضال و قیل له: کیف نصنع بکتبهم؟ فقال - علیه السلام - «خذوا مارووا ذروامارأوا» و لا یخفی ان الامر بالعمل بروایات بنی فضال لم یکن لمطابقة الجمیع للواقع فی علم الامام - علیه السلام - و لا کان العمل مشروطاً بافادتها القطع بالصدور بل کان المناط اما حصول مطلق الظن منها او خصوص الاطمینان و هو المطلوب.

ثم ان فی هذا الخبر دلالة ظاهرة علی وجوب العمل بالاخبار التی رواها بنی فضال فی کتبهم و لا یحتاج الی ملاحظة من روی عنه هولاء ممن تقدم علیهم فی السند، فیکون حال بنی فضال حال من اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه بناء علی احد التفسرین او التفاسیر لهذه العبارة ولا یخفی ان هذا الخبر لا یقصر فی القوة عن ذلک الاجماع المنقول.

و منها: الاخبار الکثیرة التی یستفاد منها وجوب العمل بخبر رواة الاحادیث بقول مطلق او بخصوص خبر الثقة و الصادق و المامون فان المتقین منها ما اطمئن بصدوره.

و منها: منطوق قوله - تعالی - «..ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا»[۱] بناء علی ان التبین عرفاً یحصل بالظن الاطمینانی.

---

۱ - الحجرات: ۶

و منها: ان المعروف بين القدماء و المتاخرين حجية الضعيف المنجبر بالشهرة و لاريب ان اقصى ما يحصل من الشهرة الظن الاطميناني.

و منها: ملاحظة ما ذكره اهل الرجال في تراجم الرواة من القرائن الغير المحصورة الدالة على كون بناء عمل القدماء فى الروايات على الوثوق والركون.

و منها: عمل الصحابة و التابعين و تابعيهم و جميع اصحاب الائمة - عليهم السلام -

و منها: سيرة جميع المسلمين فى احد الاحكام و الروايات من وسايط المجتهدين و الائمة - صلوات الله عليهم اجمعين و هذه الامارات التى ذكرناها ان لم يحصل منها القطع بان الحجة عند الشارع و فى رضائه و حكمه هو الخبر المطمئن بصدوره و عليه كان عمل القدماء بن الصحابة و التابعين فلا اقل من حصول الظن منها بذلك، فيصير الخبر المظنون الصدور بالظن الاطميناني مظنون الاعتبار لولم يصر مقطوع الاعتبار فيقدم على غيره عند دوران الامر فى العمل بينهما.

فی عدم حجية الخبر المظنون الصدور بمطلق الظن الذی لم یبلغ حد الوثوق و الركون

اما الخبر المظنون الصدور بمطلق الظن الذی لم یبلغ حد الوثوق والركون، فهو وان اوهم بعض الامارات السابقة كونه معتبراً عند القدماء الا ان الظاهر ان عملهم لم یكن علی الخبر، بمجرد حصول الظن بصدوره مع عدم السكون و الركون، فلا یكون الخبر المظنون صدوره بمجرد الظن مظنون الاعتبار، و یشهد بما ذكرنا دعوی بعضهم ـ كالمحقق ـ الاجماع علی عدم حجية خبر الفاسق المفید للظن و هو ظاهر حیث ادعی الاجماع علی اشتراط العدالة الدال علی حجية خبر الفاسق و ان ظن بصدوره اذ من البعید لمن یكون مراده من عدم قبول خبر الفاسق هو حصول ما یقل ظناً اصلا و ما ادعا الشیخ من الاجماع علی خبر الفاسق المتحرز عن الكذب فهو محمول علی صورة الوثوق و الركون لا مجرد حصول الظن كما لا یخفی علی المنصف المتامل فی كلامه، و یشهد لما ذكرنا ایضاً ان المشهور بین الاصحاب ـ علی ما حكی ـ عدم حجية الموثق مع انه لاینفك ـ لوخلی و طبعه ـ عن افادة الظن فی الجملة من جهة وثاقة راویه. و یشهد ایضاً ان الظاهر لمن تتبع فی احوال الرواة و ارباب الاصول و الكتب و مراتب اهتمامهم و شدة اعتنائهم فی تنقیح الاخبار و تنقیتها حصول ظن فی الجملة بصدور الاخبار المودعة فی الكتب الاربعة، عداما طعن فیها صاحب الكتاب او غیره. و لا

يقدح في هذا الظن اشتمال سند الخبر على الضعيف و الكاذب و المجهول لا نانعلم علماً قطعياً انهم لم يرووا عن الكاذب و المجهول الابعد اقترانه عند هم بما يوجب قطعهم اوظنهم الاطميناني بالصدور.

اترى ان من طعن في الراوي و رواياته بمجرداته يعتمد على الضعفاء و المراسيل بل من ترك روايات الشخص و كتبه مجرد كونه عاملاً بالقياس على ما حكي من انه ترك العمل بروايات الاسكافي لمجرد عمله بالقياس مع انه حكي رجوعه عن ذلك.

اذا روى رواية عن شخص ضعيف او كاذب ان نقول انه لم يقترن عنده بقرينة قطعية اوظنية.(١)

و الحاصل ان قول بعض الاخبار يين بقطعية اخبار الكتب صدوراً و ان كان جزافاً الا ان حصول الظن من القرائن بصدورها مما لا ينبغي انكاره للمنصف. و الظاهران هذا الظن حاصل لمن تقدم علينا من العلماء المتاخرين و من تقدمهم الى زمان الشيخ و مع ذلك فالمعروف بينهم من غير خلاف يظهر - الاّ عن شاذّ من متاخر المتاخرين - عدم العمل بالخبر بمجرد وجوده في هذه الكتب المعتبرة، فكيف هذا عن مجرد الظن بصدور الخبر متروك في انظار الفقهاء بل لابّد من انتهاء الى مرتبة الوثوق من جهة ملاحظة رواية عدالةً و وثاقةً او من الخارج او ثبوت الدليل على الحجية بالخصوص بمجرد حصول ظن مّا،بل و مع عدم حصوله شخصاً بناء على كفاية الظن النوعي.(٢)

١- كذا اصل المخطوط و فيه اضطراب.

٢- [قال مالک النسخة المخطوطة] الى هنا بلغ الينا و المظنون انها من محررات

شيخنا الاجل علم الهدى الشيخ المرتضى - عطرالله مرقده - كما لا يخفى على من تأمل فيها و على النسخة المنقولة هذه النسخة منها هكذا.
اين كتاب را جناب مستطاب آقا شيخ على تويسركانى زيد فضله استناخ نموده‌اند از نسخهٔ جناب مستطاب آقا ميرزا محسن تويسركانى كه از جمله اجلّه تلامذه مرحوم شيخ - قده - بودند كه ايشان از خط مبارک استاد و مصنف مرحوم شيخ اعلى الله مقامه استنساخ فرموده بودند حرره الاحقر على الحسينى، هو جناب ميرزا على آقا زيد فضله ابن حضرت حجة الاسلام الحاج ميرزا محمد حسن متع الله المسلمين بطول بقاه الحق از وضع و سبک اين مسطورات مباركه مى‌توان يقين كرد كه از مصنفات مرحوم شيخ اعلى الله مقامه است نفعنا الله بها انشاء الله بمحمد و عترته و اوصيائه و ذريته - عليهم السلام-!
اللهم صل على محمد و آل محمد- صلى الله عليه و عليهم - و العن اعدائهم و مخالفيهم و مبغضيهم و غاصبى حقوقهم و منكرى فضائلهم اجمعين و عذّبهم عذاباً يستغيث منه اهل النار ابد الابدين آمين!
اللهم صل على وليک المنتظر و على ابائه المعصومين الطاهرين! اللهم عجل فرجه و ارزقنا الشهادة بين يديه! اللهم ارنا وجهه المبارک الميمون و ارزقنا شفاعته و شفاعة آبائه - عليهم السلام - واحشرنا معهم! اللهم احيينا حيوتهم و امتنا مماتهم اللهم احفظنا و اولادنا و عيالنا و ما يتعلق بنا من جميع ما نخاف فى الدنيا و الآخرة و اعطنا كل ما نريد فى الدنيا و الآخرة! اللهم اصلح امورنا و اقض ديوننا و اشف مرضانا و اغفرموتانا و وفقنا لتحصيل العلم و العمل بما جاأبه رسولک! اللهم اجعلنا عزيزاً فى الدنيا و الآخرة! اللهم لا تقطع رجائنا بک و بمحمد - صلى الله عليه و آله - و آله عليه السلام!
اللهم لا تحوجنا الى غير و لا تكلنا الى غيرک! اللهم احفظنا من شرور خلقک و لا تسلطهم علينا !
اللهم استجب ما سئلت و مالم اسئل! اللهم غيرّ سوأ حالنا بحسن حالک بمحمد و آله - صلى الله عليه و عليهم!

این نسخه شریفه را در ارض اقدس سامرا - زادها الله شرفاً - استکتاب نمودم فی شهر رجب المرجب ۱۳۰۹ نفعنا الله بها انشاء الله بمحمد و آله - صلی الله علیه و علیهم - و انا الحقیر العاصی الذلیل محمد بن صادق الحسنی الطباطبائی غفرالله له و لوالدیه و لمن وجب حقه علیه!

[ختام النسخة المخطوطة]

[تمّ الكتاب]

فهرس الاعلام

آ - ا

ب

ت

ج

ح

خ

د

ذ

ر

ز

س

ش

غ

ف

ق

ك

گ

ل

م

al-Fawaid al-Usuliyah

by

al-sheikh al-aazam

Murtaza al-Ansari

Edited with Notes and Introduction

by

Hasan al-Maraghi

«Ghaffarpour»

Justice of the Supreme court of Iran

2005